MARCEL MAUSS

Ensayo sobre el don

FORMA Y FUNCIÓN DEL INTERCAMBIO
EN LAS SOCIEDADES ARCAICAS

conocimiento





Ensayo sobre el don

Del mismo autor

Manual de etnografía, Buenos Aires, 2006
Sociología y antropología, Madrid, 1979
Lo sagrado y lo profano, Barcelona, 1972

Œuvres I, París, 1969
Œuvres II, París, 1974
Œuvres III, París, 1969

Marcel Mauss

Ensayo sobre el don

Forma y función del intercambio
en las sociedades arcaicas

Estudio preliminar y edición
por Fernando Giobellina Brumana

Traducido por Julia Bucci



Primera edición, 2009 CREATIVE COMMONS

© Katz Editores
Charlone 216
C1427BXF-Buenos Aires
Fernán González, 59 Bajo A
28009 Madrid
www.katzeditores.com

Título de la edición original: *Essai sur le don.*
Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques
© Presses Universitaires de France, 2007

Esta obra, publicada en el marco del Programa
de Ayuda a la Publicación Victoria Ocampo, ha recibido
el apoyo del Ministerio de Asuntos Exteriores de Francia
y del Servicio de Cooperación y Acción Cultural
de la Embajada de Francia en Argentina.
Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide
à la Publication Victoria Ocampo, bénéficie du soutien
du Ministère Français des Affaires Etrangères
et du Service de Coopération et d'Action Culturelle
de l'Ambassade de France en Argentine.

ISBN Argentina: 978-987-1566-10-5
ISBN España: 978-84-96859-66-1

1. Ensayo francés. I. Giobellina Brumana, Fernando, prólog.
II. Título
CDD 844

Diseño de colección: tholön kunst

Impreso en la Argentina por Altuna Impresores S.R.L.
Hecho el depósito que marca la ley 11.723.

Índice

Estudio preliminar
El don del ensayo

Fernando Giobellina Brumana*

a Manolo Delgado

A más de ocho décadas de su publicación, el *Ensayo sobre el don* se presenta como la más visible de las obras, no sólo de su autor, Marcel Mauss, sino del conjunto de la Escuela encabezada por su tío Émile Durkheim. Esa primacía no la obtuvo desde un comienzo; por el contrario, la recepción primera no fue demasiado propicia: sólo unas pocas reseñas, eso sí calurosas, en *La Revue Philosophique*, en *L'Année Psychologique* y en alguna otra publicación; ninguna de gran firma. Además, aquellos cuya producción etnográfica había sido central para la composición del libro casi no se hicieron eco de su aparición. Boas y Malinowski enviaron respectivas cartas con los debidos agradecimientos, pero sólo el último hizo referencia a la publicación, una única referencia de muy escasa entidad, en nota a pie de página agregada con el libro ya en prensa (Malinowski, 1926: 41; cf. Leach, 1974 [1957]: 308). Esa poca repercusión inicial quizás en parte se debiese a que su tema –el origen del contrato, para abreviar– acababa de ser abordado por un compañero de Mauss, en la

* Fernando Giobellina Brumana es profesor de Antropología Social en la Universidad de Cádiz. Ha hecho su trabajo de campo en el Brasil, donde estudió cultos de posesión como el candomblé, la umbanda y el catimbó, y tiene varios trabajos teóricos vinculados a la escuela de *L'Année Sociologique*. Es autor de numerosos libros y artículos.

época mucho más conocido por el público, el escaso público que acompañaba estas cuestiones, Georges Davy y su libro *La foi jurée*;[1] el *Ensayo…* podía entonces parecer para la mayoría una obra menos original de lo que ahora sabemos que era.

Hubo también reacciones adversas. Hubert, amigo íntimo y colaborador de Mauss, no le ocultaba –en carta, no en texto publicado (Fournier, 1994: 524 y ss.)– las reservas que el libro le provocaba: además de reparos estilísticos ("no es fácil de leer"), ("a menudo es bastante brumoso"), insuficiencias de información y cuestiones que, se verá en su momento, son centrales en el *Ensayo…*: la noción de "prestaciones totales" y las consideraciones morales y políticas con que Mauss concluía su trabajo. Firth (1929; cf. 1974 [1957]), alumno de Malinowski, además de señalar equívocos en la utilización de datos de *Argonautas del Pacífico Occidental*, refutaba la interpretación que Mauss hacía de *hau*; aquí intervenía una cuestión que veremos más tarde, por un lado, problemas de traducción del término maorí y, por el otro, problemas del pasaje del carácter binario que don y contra-don mostraban entre los indios del noroeste de América del Norte al carácter polinómico que asume en la Melanesia.

El *Ensayo…* fue poco empleado por quienes tenían como referente a Mauss; la mayoría, etnólogos o no, echaban mano de otros trabajos suyos, aquellos que escribió sobre la magia, sobre el sacrificio, sobre las clasificaciones. Encontramos, sin embargo, que el texto fue punto de partida para trabajos de al

1 Como en el pequeño mundo erudito donde se movían ambos pensadores todos sabían que el primero era quien había comenzado con el estudio del tema, la anticipación del segundo fue tomada por algunos como una usurpación. Un par de reseñas de miembros menores del grupo atacaron al libro de Davy, que se quejaba epistolarmente de la injusticia de las críticas (Besnard, 1985). Sin embargo, encontramos en el texto de Mauss múltiples citas de ese libro y de otros trabajos de Davy.

menos dos pensadores de gran relevancia: un helenista como Gernet[2] (1981 [1948]) y un lingüista como Benveniste (1966 [1948]). En obras que daban una panorámica de la producción sociológica de la época, el texto de Mauss tenía un lugar relevante; es el caso de la mención prolongada y elogiosa que hizo Célestin Bouglé (1935); es también el del capítulo de Lévi-Strauss (1947) sobre sociología francesa en una visión global de la producción sociológica mundial dirigida por Georges Gurtvich.

Tal vez haya sido Georges Bataille, una figura de difícil clasificación, quien en un breve artículo de 1933 –"La notion de dépense"–, más interés mostró por el trabajo de Mauss, aunque fuese para darle una vuelta de tuerca y poner sobre la mesa no ya los datos allí expuestos y la interpretación que les daba su autor, sino un nuevo sentido. Tal sentido partía de una lectura muy parcial, si se quiere muy lejana de la visión de Mauss, pero ponía el acento sobre una cuestión clave: el gasto improductivo (lo que Bataille entendía por "dépense"). El hecho de que esta tentativa se realizase desde una metafísica naturalista y que fuese parte de una poética narcisista del mal (el texto final en el que el artículo de Bataille se incorporaría años más tarde lleva el nombre de *La parte maldita…*) es quizá la razón principal de que ese camino se cerrase sin mayores consecuencias, de que no fuese reconocido por los círculos académicos. Pero al desdeñar a Bataille se acallaba una cuestión que, como se sostendrá en esta Introducción, puede ser vista como central en el sistema de dones: el exceso, el despilfarro, el sacrificio sin sacralidad ni receptor.

En 1950, el *Ensayo…* se reimprimió como parte de una recopilación de textos de Mauss, *Sociología y antropología*; Claude

2 Maestro de Vernant, Vidal-Naquet y Detienne, cuya obra está entre lo más logrado de la producción en ciencias sociales y humanas francesas de la segunda mitad del siglo xx, tal vez la herencia más exitosa de Mauss.

Lévi-Strauss, en su larga y densa introducción al volumen, colocaba este trabajo como su obra más relevante, suposición que se ha convertido en fórmula canónica. No es de extrañar que Lévi-Strauss pensase así; la base teórica sobre la que se yergue el enorme edificio de sus *Estructuras elementales del parentesco*, publicado un año antes, era la prohibición del incesto y las regulaciones de traspasos de mujeres entre unidades exogámicas, es decir, la aplicación a un campo particular del esquema del don.

Ese giro produjo una reevaluación del lugar del *Ensayo…* en la obra maussiana; ella misma se mostraba bajo una luz diferente;[3] ingresaba en una modernidad estructural no sólo por mano de Lévi-Strauss, sino también por obra de los antropólogos ingleses. Ocurrió algo que quizás a Mauss no le hubiera gustado demasiado: él mismo y su obra se convirtieron en objeto de estudio; las miradas de los estudiosos se dirigían hacia él y no ya hacia la realidad social concreta en que, como él tanto había exhortado, debía centrarse la actividad científica.

Desde ese momento, escribieron sobre el *Ensayo…*los antropólogos más destacados, Sahlins, Evans-Pritchard, Polanyi, Godelier, sociólogos como Bourdieu, filósofos como Lefort y Merleau-Ponty. Y muchos, muchos más. Buena parte de todos estos abordajes proponen interpretaciones divergentes, tentativas de absorberlo en corrientes teóricas contrapuestas:

> Todo ocurre como si cada crítico, víctima de una inevitable ilusión retrospectiva, encontrase en el *Ensayo sobre el don* la confirmación de su propia teoría sociológica o hasta filosófica

3 La propia selección de los seis textos (en la tercera edición se agregó un séptimo, el trabajo sobre los esquimales) tuvo ese efecto, buscado o no por los editores. En la presentación que Karady (1968: II-III) hizo mucho más tarde a las *Obras* de Mauss, planteaba la cuestión del Mauss "construido" de esta manera.

> y el bosquejo de su propio método. Estructuralista para unos, funcionalista para otros, fenomenólogo para unos terceros. [...]
> Todas las interpretaciones son contradictorias sólo en la medida en que aíslan o hasta privilegian un *momento* del análisis en detrimento de los otros (Dubar, 1969: 516 y 521; énfasis del autor).

El hecho de que floreciesen tantas exégesis proviene de la propia constitución del *Ensayo*...: no era, no es, un texto de lectura lineal y unívoca; las interpretaciones divergentes, a poco que cada estudioso del texto intentase una comprensión más acabada del mismo, eran ineludibles y ya forman parte de un cuerpo común al que cada lectura agrega, para bien o para mal, una nueva capa. Imposible por ficticia sería la tentativa de proponer una experiencia virgen del original.

Además, esa misma pluralidad de lecturas, esa polisemia insalvable, parece insinuar que la obra está como esperando aún una revelación de su significación plena. Significación plena que no podía haber estado en la cabeza de su autor, que a menudo no parecía consciente del alcance de sus hallazgos, ni se puede establecer hoy de un plumazo, sino que debe aún ser construida en una interlocución quizá sin límites en el tiempo: no por nada, se verá en su momento, de lo que el texto habla es de la existencia misma de la sociabilidad, de la roca que la sustenta.

Es así que estos últimos tiempos no hay año en el que no se publiquen sobre él artículos y libros en diferentes lenguas. En fin, el *Ensayo*... es mucho más leído y discutido en la actualidad que en las décadas que siguieron a su aparición; se ha convertido en una obra sobre la que una y otra vez los antropólogos vuelven.

Vuelven, volvemos, por distintas razones. Hay quien lo hace para aniquilar *in ovo* una perspectiva etnológica que escapa a

determinados esquemas; en pocas palabras, para mostrar cómo Mauss se desbocaba y creaba monstruos ideales que nada tenían que ver con la realidad empírica. Hay, por el contrario, quien lo hace –ése es el espíritu que anima esta Introducción– no tanto con el interés de los historiadores de las ideas, sino, más bien, para buscar entre sus pocas páginas elementos que orienten –o quizá lo contrario, que des-orienten, que aparten de veredas demasiado holladas– la práctica etnológica de hoy en día.

Esta recurrencia cada vez más activa es una de las muestras de que el paradigma abierto por esa generación de pensadores franceses no está agotado, que por el contrario oculta un programa desarrollado tan sólo en parte. Es decir, que en él anidan perspectivas, interrogantes e instrumentos conceptuales de los que no podemos ni debemos desprendernos, de los que todavía no hemos aprehendido toda su magnitud, de los que todavía no hemos explotado todo su alcance, cuyo olvido o negligencia harían perder el norte de la aventura antropológica.

Hubo además en la obra de esos autores algo que en esta época gris nos ha sido negado: el estado liminar de los grandes comienzos, de los grandes descubrimientos, de las revoluciones, un vigor manifiesto tanto en las iluminaciones que recortaron nuevos objetos como en las sombras producidas por ese resplandor, las esferas de misterio, los agujeros negros, los territorios conquistados pero sin explorar al margen de las grandes avenidas abiertas y transitadas por los primeros pasos. Estado liminar en el que la sociología naciente no estaba sola; esa aventura intelectual, hay que recordarlo, es coetánea de otras transformaciones culturales excepcionales, de otros momentos liminares: el surgimiento de la nueva física, del psicoanálisis, el nacimiento del cine y de la radio, el giro radical de las formas de representación en todas las artes, todo ello enmarcado por

enormes cambios sociales y políticos, los que desembocaron en la Primera Guerra y en la Revolución Rusa, los que derivaron de estos acontecimientos.

"Imposible diferenciarme de los trabajos de una escuela. Si hay personalidad, está ahogada en un impersonalismo voluntario", decía Mauss al evaluar su trayectoria (1979 [1930]: 209). Aproximarse a su figura y al *Ensayo*..., por lo tanto, hace preciso una visión de conjunto primera, por breve que sea, de este movimiento intelectual al que se acostumbra designar con el nombre de la publicación que, iniciada en 1898, le sirvió de aglutinante y de escaparate, *L'Année Sociologique*.

1. ALLÁ A FINES DEL SIGLO XIX...

El término "sociología" había sido forjado en la primera mitad del siglo XIX por Auguste Comte dentro de su tentativa de fundar un sistema de pensamiento positivo que superase la edad metafísica de la historia de la humanidad; en la nueva etapa se desarrollaría una serie predeterminada de ciencias que incluía, como parte de una física orgánica, una "física social" o sociología. El neologismo prendió, pero sólo como una fachada vacía que podía ser ocupada por contenidos muy dispares, en general divagaciones sin rigor alguno; de tal manera, pronto se convirtió en una denominación sospechosa. La sociología adquirió mala fama.

1.1. El mundo de las ideas

En las dos últimas décadas del siglo XIX, Durkheim tomó sobre sus espaldas la tarea histórica de dar un contenido específico al

hallazgo verbal de Comte,[4] de convertir en ciencia real lo que no era más que una especulación que, muy a pesar de éste, continuaba sumergida en la metafísica. Ese corte epistemológico pasó, ante todo, por dar un objeto a la ciencia que así nacía: el *hecho social* que, en esto consiste la absoluta novedad, es real, es sustantivo, es irreductible. La sociología naciente se erguía así contra toda pretensión de disolver los fenómenos de la sociedad en bases naturales o en acontecimientos de psicología individual, negándoles existencia propia.

En términos operacionales, esto implicaba plantear que la sociedad sólo está hecha de sociedad; dicho de otra manera, que es en ella misma donde se debe buscar interpretación y explicación a sus fenómenos, y que para producir tal explicación los hechos sociales deben ser tomados como cosas, cosas sujetas a leyes, fórmula escandalosa que les otorgaba entidad bastante como para presentarse e imponerse a las subjetividades, a las voluntades individuales, con la misma solidez que los hechos físicos.

Fórmula escandalosa, también hay que decir, a ser usada con cierta prudencia, virtud que Durkheim no siempre exhibía; así lo muestra su tendencia a reificar la autonomía epistémica de los acontecimientos sociales; lo nominal se volvía real, como dirían los filósofos. La Sociedad se tornaba entonces una realidad de un peso ontológico que absorbía al de los actores sociales; al mismo tiempo, la subjetividad de éstos era subsumida en una Conciencia Colectiva, cuyo carácter metafísico fue criticado hasta por algunos de sus propios colaboradores.

Durkheim, de esta manera, permanecía atado a una *filosofía social* a la que, por otro lado, pretendía superar en la fundación

4 No sin alguna vacilación respecto del vocablo. Antes de decantarse por "sociología", había empleado en sus primeros textos "ciencia social" y "estadística moral" (Lacroix, 1976: 213).

de la sociología como ciencia empírica. Esta oposición entre visión filosófica e investigación concreta, estas dos almas del Maestro, se proyectaba en sus seguidores, distinguiendo a los portadores de uno u otro ánimo. Había quienes –Gorges Davy, Célestin Bouglé–, dedicados esencialmente a la enseñanza universitaria, divulgaban lo que, hasta por la propia formulación sistemática que la enseñanza exige, cada vez más se convertía en un sistema cerrado. Había también quienes tenían como objetivo el estudio de casos concretos, la aprehensión de realidades singulares; entre éstos, junto a Robert Hertz, Maurice Halbwachs o Marcel Granet, estaba Marcel Mauss.

La gente que participó en *L'Année Sociologique* era un grupo de jóvenes con la preparación profesional más alta, la mayoría formados como filósofos; un grupo menos cohesionado y unánime de lo que más tarde se ha querido pensar,[5] aunque, desde un comienzo, hubo una actitud de equipo: reparto de esferas de interés, redacción conjunta de estudios, reseñas mutuas, ayudas para obtener puestos académicos. Más que una homogeneidad doctrinal estricta, sin embargo, lo que los aglutinaba era la pasión por el campo científico que estaban abriendo, pasión que los llevó a mantener año tras año un ritmo de trabajo inusitado: en la primera etapa de la publicación –doce números–, Durkheim había redactado 498 reseñas de libros, Mauss 464 y Hubert 396; en el primer número de la segunda serie de la revista, en el que aparecía *El ensayo*…, Mauss publicó también alrededor de cien reseñas.

5 "El hecho de que […] las reuniones del conjunto de colaboradores hayan sido rarísimas indica desde ya que la integración del grupo sin duda fue menos fuerte de lo que generalmente se imagina. […] El equipo de colaboradores de *L'Année* no se constituye pues como un grupo de interconocimiento, las relaciones sólo eran estrechas en el interior de fracciones de ese conjunto" (Besnard, 1979: 13).

El carácter febril, maníaco, de esta labor editorial se refleja en muchas cartas del Maestro a su sobrino y discípulo regañándolo con extremada acritud por no esforzarse más aun en la tarea común;[6] Mauss mismo –lo vemos también en su correspondencia– sentía esta carga como una especie de pesadilla venenosa. La guerra del '14 cortó este vértigo de la peor de las maneras; una docena de integrantes del grupo murió, la mayoría en el campo de batalla. El propio jefe de Escuela lo hizo antes del fin del conflicto. Mauss quedaba, a la manera de albacea grupal, a cargo de un patrimonio cuya gestión –la edición de los inéditos de Durkheim y Hertz, principalmente– le absorbería un esfuerzo y un tiempo que tuvo que sustraer a la elaboración de sus propios trabajos.

Quedaba también como una suerte de cabeza de filas[7] de algo difuminado y que mostraba su desestructuración operacional en el hecho de que la segunda época de *L'Année Sociologique*, que recién se concretaría seis años después de la guerra, sólo tuviese un número completo (en el que aparecía *El ensayo*…), de que el segundo apareciese sin reseñas bibliográficas –aquello que había definido a la revista original– y de que no hubiera un tercero. Al mismo tiempo que la revista, tanto como publicación cuanto como grupo, zozobraba, Mauss se orientó más y más, y con bastante éxito, a los aspectos institucionales destinados no

6 Reprimendas a las que se sumaban las motivadas por la forma de vida de Mauss: ¿por qué no sentaba cabeza de una buena vez y se casaba? Mauss daría este paso a la respetabilidad mucho después de la muerte de su tío, cuando tenía más de 50 años.

7 Karady (1968: XIII) interpreta este papel de Mauss en términos de aquello que mejor lo definía y que le ha dado la dimensión que tiene para nosotros: "es en razón de las incertidumbres de su convicción doctrinal y de rechazo a teorizar su experiencia científica por lo que Mauss, a quien sin embargo todo situaba para ocupar la sucesión de Durkheim, jamás desempeñó la figura efectiva de jefe de escuela".

ya a una sociología general, sino a la etnología: la creación del Instituto de Etnología, los cursos cuyo registro dio lugar al *Manual de etnografía*, la búsqueda de recursos financieros para la investigación, la fundación del Musée de l'Homme. Esa especialización, sin embargo, ocurrirá un cuarto de siglo después del momento inicial, del que aún hay que decir alguna cosa.

La nueva disciplina no sólo se pretendía ciencia de su sociedad, sino de todas, de cualquiera; más aun, se sumergía en las formaciones arcaicas de las que los primeros etnógrafos traían noticias para dar razón de ellas y para, analizando lo que aparecía como "formas elementales" de uno u otro fenómeno, sacar a luz los mecanismos que también estaban en la base de las formas complejas, las propias. La influencia evolucionista que había dominado el pensamiento antropológico decimonónico, queda claro, estaba todavía activa, pero Durkheim, aunque de manera contradictoria, daba las bases para romper con ese modelo: ningún rasgo de una sociedad puede comprenderse por su ubicación en un esquema evolutivo hipotético, sino por su interrelación con el todo del que forma parte, por su función en él.

Esta convivencia en el seno de *L'Année Sociologique* de las que más tarde se instituirían como dos disciplinas autónomas, la etnología y la sociología, no fue una coincidencia sin efectos, sino el resorte que permitió tal constitución: pudo haber una real sociología sólo en la medida en que la sociedad propia llegó a ser vista como *otra* –es decir, con distancia, con objetividad–; pudo haber una etnología sólo en la medida en que las sociedades otras llegaron a ser vistas como propias –es decir, con una lógica, con un sentido–.[8]

8 Mauss, en una de sus primeras reseñas, llegaba a la conclusión de que en el estudio de los pueblos ajenos no podía dejarse de lado el conocimiento

Fue tras este sentido, tras los aparatos conceptuales, las *representaciones colectivas* que habían hecho el mundo pensable y practicable para los agentes sociales de las sociedades *otras*, esas "lunas muertas, o pálidas, u oscuras en el firmamento de la razón" (Mauss, 1950 [1924]: 309), que algunos de los pioneros sociológicos dirigieron sus investigaciones. Se dedicaron así a desbrozar aquellas nociones que prenunciaban la idea de "causa", las de "tiempo" y "espacio", la noción de "todo", la de "sustancia", la de "género", la de "yo".

La perspectiva que orientaba estos trabajos era la respuesta a un problema filosófico clásico, el origen de las categorías. La gente de *L'Année Sociologique*, involucrada en la polémica dado que casi todos sus miembros eran filósofos profesionales, pretendía superar una oposición entre las dos respuestas clásicas: por un lado, la del apriorismo, que supone que son anteriores a toda experiencia, eternas e inamovibles; por el otro, la del empirismo, que postula que provienen de la experiencia y, por lo tanto, son relativas y mutables. Las categorías, ésta era su revolucionaria propuesta, son al mismo tiempo absolutas y mutables, *constructos* sociales e históricos –por lo tanto variables– que se presentan a los miembros de cada cultura como incuestionables –por lo tanto absolutas–. La cuestión trascendía la esfera filosófica; en plena ortodoxia, este mundo de ideas, de *representaciones colectivas*, era la base misma de la sociedad, el esqueleto que permitía su existencia.

La coexistencia en una sola disciplina del estudio de las sociedades ajenas y del de la sociedad propia no duró mucho tiempo. Un par de décadas más tarde, las nuevas generaciones urgidas de respuestas a su realidad inmediata tomaban como

---

del propio. "Esto implica claramente –comenta Dumont (1972 [1952]: 13)– que es a través de nuestra propia cultura que podemos comprender a otra y recíprocamente."

reaccionaria esa mediación a través de lo extraño y lejano.[9] Por otro lado, la subordinación a la ortodoxia de Durkheim hacía correr el riesgo de que la etnología sólo fuese una cantera de la que se extrajesen materiales destinados a sustentar las grandes generalizaciones teóricas del padre fundador. La investigación etnológica exigía un espacio epistémico autónomo.

La sociología durkheimiana, por su parte, más que a la investigación, dio lugar a la formulación y a la difusión teóricas. La diferencia ya mencionada entre investigadores y divulgadores se tornó así en frontera disciplinaria. En cierta medida, esta ruptura fue fruto del éxito social de la sociología, que al ampliar su alcance académico hasta llegar a los planes de estudio de la enseñanza media, cada vez más se convertía en una doctrina rígida y conservadora, cada vez se alejaba más de sus comienzos transformadores, cada vez se apartaba más de la producción de conocimientos. En un caso, el de la sociología, se trataba de una ciencia "hecha", en el otro, el de la etnología, de una ciencia "a hacer" (cf. Heilbron, 1985: 221).

1.2. Los nichos institucionales

Una ciencia, cualquiera que sea, no consiste sólo en un sistema de ideas, es también un hecho de sociedad, una realidad política y administrativa. Toda ciencia requiere de un marco institucional que la sustente –ideal y materialmente–, que la establezca y

9 "El durkheimianismo se había vuelto uno de los símbolos de todo lo que se rechazaba como anticuado y corrompido" (Heilbron, 1985: 231). A comienzos de los años treinta, una canción en boga entre los alumnos de la École Normale Supérieure ridiculizaba el exotismo de los durkheimianos: "Veneremos al tótem/ al gran Manitu, que el maestro Durkheim/ predicó entre nosotros/ tallado en un poste/ a la orilla del Bramaputra/ a nadie le importa un pito/ entre los hindúes" (cit. en *ibid.*: n. 95).

legitime como productora de conocimiento, como difusora de sus principios y de sus resultados, como reproductora de los cuadros profesionales que la crean, la perfeccionan, la hacen pública; marco institucional éste que debe encontrar asidero en el Estado –y sus presupuestos, es decir, recursos materiales– al mismo tiempo que obtener reconocimiento de la sociedad civil. Durkheim fue desde un primer momento muy consciente de esto y elaboró una estrategia de conquista de espacios que, si no alcanzó todos sus objetivos, fue lo bastante eficaz como para sobrevivir a la pugna con sus detractores; más aun hasta para sobrevivir a sus detractores, que hoy no aparecen más que en una arqueología de proyectos quebrados.

Estos contrincantes se agrupaban en dos líneas. La más antigua era la de los seguidores de Frédéric Le Play, un pensador católico surgido del aparato de funcionarios públicos ligados a la industria, cuyo origen práctico lo habilitó para apegarse en sus estudios a la realidad concreta del trabajo fabril, por más que lo animase una filosofía reaccionaria: Salazar, el dictador portugués, y Pétain, el presidente de la Francia colaboracionista, se sentían en sintonía con sus ideas. Él y sus seguidores publicaban a fines del siglo XIX dos revistas, *La Réforme sociale* y *La Science sociale*.

La otra tendencia, cuya cabeza era René Worms, editó también dos revistas, la *Revue International de Sociologie* y los *Annales Internationales de Sociologie*. Estas publicaciones no tenían una línea doctrinal definida y estaban abiertas a la contribución de autores muy diferentes –entre ellos, gente de la magnitud de Simmel o Westermarck–, la mayoría pertenecientes a otras disciplinas: historia, geografía, derecho, economía, antropología, filosofía. El propio Worms condensaba en sí ese eclecticismo; con una visión que sumaba el evolucionismo al organicismo –la visión de la sociedad como un ser vivo–, no tenía como propósito desarrollar una doctrina, sino fomentar la realización de estudios monográ-

ficos sobre todo tipo de tema, sin determinar prioridades en la relevancia de las distintas cuestiones sociales.

Un colaborador muy asiduo en las publicaciones de Worms fue Gabriel Tarde, el adversario más señalado de Durkheim, con gran reconocimiento académico –obtuvo lo que éste quiso pero no consiguió, una plaza en el Collège de France–, además de la magnífica acogida que sus numerosos libros recibieron del público. La sociedad es un agregado de individuos –pensaba–, construida por los lazos que éstos establecen entre ellos; es decir, se situaba en las antípodas de la perspectiva durkheimiana de una Sociedad que se impone como una realidad autónoma a sus miembros, que de alguna manera los construye.

Frente a estas alternativas, el logro de Durkheim fue

> […] realizar el verdadero milagro de acreditar en el campo intelectual francés e internacional la idea de que la ciencia social –disciplina en verdad embrionaria según los cánones de las ramas de estudio establecidas– existía plenamente, y también de que no podía haber otra sociología que la durkheimiana (Karady, 1979: 74).

Al naufragio de los competidores de Durkheim & Co. no fueron ajenas las maniobras de éstos: una suerte de conspiración de silencio que hizo que, salvo Tarde, fuesen casi siempre ignorados por las recensiones publicadas en *L'Année Sociologique*. Las estrategias institucionales de unos y otros marcaron también una gran diferencia: mientras que las demás escuelas sociológicas derrocharon esfuerzos en la creación y el mantenimiento de organizaciones (las *sociétés savantes*) de bajo nivel de profesionalización, abiertas a un público de aficionados –con, dato significativo, un alto porcentaje de aristócratas y de sacerdotes católicos– y a publicaciones eclécticas y de aire provinciano, el grupo de Durkheim

sólo participó en polémicas de alto nivel en la *Société Française de Philosophie*, la *société savante* más prestigiosa e influyente del medio, al mismo tiempo que lograba que su revista fuese el referente francés para los colegas ingleses y norteamericanos.

Estos éxitos estratégicos, el sectarismo con que se alcanzaron, tuvieron, sin embargo, un efecto negativo para el desarrollo futuro del pensamiento social, efecto nunca revertido: el de dos grandes desencuentros; por un lado, con los grandes teóricos de la sociología alemana, Weber y Simmel,[10] y por otro lado, con un personaje marginal pero de gran importancia, Arnold van Gennep.

Quizás esta segunda falta de interlocución haya sido la más gravosa; imaginemos, nada cuesta, una línea que uniese el estudio de los espacios intersticiales en los ritos de paso que él inauguró con los "aspectos oscuros de la humanidad" (Mauss *dixit*) a los que Hertz se abocaba en su análisis sobre la mano izquierda, sobre la expiación de los pecados o sobre los ritos funerarios; ya veremos en el propio *Ensayo sobre el don* un tercer elemento a sumar a estos dos, el exceso, el despilfarro. Más aun, imaginemos –nada cuesta– que esa línea podría haber confluido con la labor del Collège de Sociologie, donde Leiris, Bataille y Caillois tejieron sus propios desencuentros. Pero eso es otra historia.

En su lucha por la institucionalización de la sociología, Durkheim no partió de cero; gracias al designio del joven gobierno de la IIIª República, como parte de su tentativa de reformar las viejas estructuras universitarias, obtuvo su primer logro académico. Logro humilde, en un comienzo, el de una plaza de profesor en una universidad de provincias, la de Burdeos, de una asignatura

10 Sobre las relaciones entre el sociólogo alemán y los franceses, véanse Papilloud, 2004; Sagnol, 1987; Gülich, 1990. Una carta de Durkheim a Mauss revela desde ya el escaso aprecio que sentía por Simmel: "En relación a Simmel, sabes el poco entusiasmo que me causa" (Durkheim, 1998: 59).

también marginal, la de pedagogía, cuyo dictado, sin embargo, sería dedicado casi por completo a cuestiones sociológicas. No pasó mucho tiempo, además, para que la cátedra agregase a su nombre el de "ciencias sociales", la primera plaza que tendría esa denominación en la universidad francesa (Fournier, 2007: 289).

El reducto en el que los durkheimianos lograron entrar, desarrollarse y prevalecer fue el de las facultades de Letras; por el contrario, las de Derecho eran más bien terreno dominado por Gabriel Tarde que, con sus cursos y escritos sobre criminología, podía atraer más la atención de los abogados. Hay, en el primer caso, una paulatina disolución del rechazo radical a "mezclar estudios volcados sobre las altas civilizaciones y una disciplina volcada al conocimiento de los 'salvajes' que, además, debía emprender un camino empírico (la observación directa) hasta entonces poco admitido entre las prácticas eruditas" (Karady, 1982: 21). Se produjo entonces una suerte de fusión entre necesidad y virtud, una paradójica convergencia entre los intereses teóricos de los jóvenes filósofos transmutados en sociólogos y la conservadora tradición erudita de Letras. En efecto, el hecho de que aquéllos se interesasen más y más en los fenómenos religiosos, "el aspecto considerado (*por la gente de letras*) como el relativamente más noble de las civilizaciones arcaicas" (*ibid.*: n. 15), favoreció la integración.

2. LA HORA DE MARCEL MAUSS

Tardó mucho, hemos visto, el *Ensayo sobre el don* en alcanzar la importancia que hoy le reconocemos. Tardó mucho el propio Mauss en llegar a ser nuestro Mauss. Su figura, en su tiempo, quedaba oscurecida por la de algunos de sus compañeros de *L'Année Sociologique* que, como Bouglé o Davy, tenían, por sus

publicaciones y sus cargos académicos, una visibilidad mucho mayor. Mauss, a diferencia de éstos, no había publicado libro alguno; ni siquiera el que aquí nos ocupa puede ser considerado tal, ya que apareció, como una monografía, en el primer número de la segunda serie de *L'Année Sociologique.*

Encontramos un signo de lo restringido que era el reconocimiento de Mauss en el menosprecio que, cuando a comienzos de los años treinta decidió establecerse en Francia, la Fundación Rockefeller mostró por el proyecto de creación de un instituto de investigaciones sociales que éste había diseñado. En una carta de uno de los administradores se lee: "Parece perfectamente claro que [Mauss] no es el hombre con quien podamos trabajar para favorecer el desarrollo de las ciencias sociales" (cit. en Mazon, 1985: 325). Un economista que no ha dejado mayor huella, Charles Rist, competidor victorioso de Mauss por los favores de la Fundación, se permitía decir que "[Mauss] es esencialmente un político que no tiene una producción propia" (*ibid.*). No obstante, en las mismas fechas se le abrían las puertas del Collège de France, la instancia académica más acreditada del país, una de las tantas paradojas que envuelven al personaje.[11]

El prestigio de Mauss se jugaba en círculos minoritarios. Sus cursos en la École Pratique de Hautes Études y después en el Institut de Ethnologie pocas veces contaron con más de veinte asistentes, pero en ese pequeño número renovado periódicamente se encontraban quienes iban a ser algunas de las cabezas más brillantes de la etnología francesa –Paulme, Leiris, Métraux,

11 Aunque el logro era muy demorado: su candidatura había sido una y otra vez presentada durante más de veinte años. Por otro lado, si la Rockefeller rechazó su proyecto –que no difería mucho de la actual Maison des Sciences de l'Homme, la École de Hautes Études en Sciences Sociales– no dejó de financiar por su intermedio diversas investigaciones etnográficas.

Rivière, Dumont, Leenhardt, Soustelle, Tillon, Rodinson, Dieterlen...–, además de grandes figuras de otras disciplinas –Vernant, Koyré, Dumézil, Caillois…– (Fournier, 1994: 602). Estos estudiosos, sin embargo, eran marginales dentro del sistema académico, ajenos a la Sorbona y a la École Normale Supérieure; formaban una comunidad independiente y novedosa de quienes no veían en Mauss a un continuador de alguien como Durkheim, para ellos marchito pasado, sino a un innovador total, hasta en la manera tan poco convencional de dictar sus cursos.[12] Lo recuerda una de sus máximas alumnas, Denise Paulme (2004: 132):

> Mauss daba su curso yendo y viniendo de arriba abajo por la tarima sin casi nunca mirar sus notas. Mucho más que a una clase magistral, se tenía la sensación de asistir a una especie de monólogo interminable, sin comienzo ni fin, en el que además una estaba convidada a participar y en el que se pasaba a cada instante y sin esfuerzos de los arunta de Australia a la Biblia; Mauss hacía alusiones frecuentes a los esquimales o a la India brahmánica. Todo eso saltando de un tema al otro, mezclado con alusiones a recuerdos personales o a reminiscencias literarias. Era absolutamente apasionante.

De todas maneras,

> estos jóvenes investigadores, inspirados por Mauss, apasionados por sus propios trabajos y eficaces en el campo, nada tenían de una escuela de pensamiento. El principio de su per-

12 "Durkheim 'había sido un profesor severo, frío, bastante rígido, un verdadero jefe de escuela, mientras que Mauss era un hombre totalmente diferente: era caluroso, expansivo, resplandecía'", como afirma en una entrevista a Heilbron (1985: 230) un asistente a los cursos de Mauss.

> tenencia al grupo parece descansar sobre una cierta tecnicidad y centros de interés recibidos por Mauss [...] pero no sobre la comunión en una doctrina que pudiese darles la conciencia de su unidad por la conciencia de su particularidad. Mauss no tenía doctrina para ofrecer (Karady, 1972: 38).

La etnología en la segunda década del siglo se volvía mundana, basta ver las listas de invitados a las inauguraciones primero del Museo del Trocadero y más tarde del Musée de l'Homme: nobles, coleccionistas, gentes del mundo del arte. Posiblemente, este último elemento fue el que abrió la disciplina al aprecio social. Las vanguardias artísticas habían sido hechizadas por la plástica "primitiva", las máscaras africanas ante todo, que les ofrecía un instrumento suplementario para apartarse de un Occidente que les resultaba cada vez más opresivo. La etnografía se convertía entonces para ellos en una disciplina que disponía para el conocimiento y el disfrute una especie de contra-mundo, y Mauss parecía tener la llave de la puerta que a él conducía.

No obstante, esa suerte de convergencia entre Mauss y actualidad era un espejismo; por más que abriese paso a un futuro –que todavía lo abra para nosotros– era un hombre anclado en un tiempo ido. Dos ejemplos: cuando Michel Leiris publicó en 1934 su *Afrique fantôme* –lo que hoy apreciamos como lo más avanzado de la producción etnográfica (o metaetnográfica) de la época–, Mauss la consideró una divagación literaria perjudicial para la continuidad de las investigaciones etnográficas (Giobellina Brumana, 2005: 114); a la joven Denise Paulme, cuando fue a pedirle orientación en su propósito de dedicarse a la etnología, su consejo fue que ante todo se pusiese a estudiar sánscrito y hebreo...[13]

13 La aversión mostrada a fines de los años treinta por Mauss a la aventura del Collège de Sociologie no parece signo de anacronismo, sino, por un lado, de

Pero además de estos hechos más o menos anecdóticos, ya en el plano estrictamente disciplinario, Mauss no se movió un ápice de un modelo etnológico arcaico, la división entre, por un lado, los trabajadores de campo que traían a la metrópolis la información en bruto y, por el otro, los eruditos responsables del análisis teórico que sobre ese material se debía llevar a cabo en gabinete; reproducía así la tradición intelectualista de la Facultad de Letras de dar primacía a la teoría sobre la práctica. Es curioso que en esta posición estuviese apoyado por quien se considera el padre de la etnografía francesa, Marcel Griaule. "Ya es hora –decía éste (cit. en Mercier, 1993: 48, n. 31)– de que los etnógrafos se consagren por entero a la observación pura y simple de los hechos y dejen a otros especialistas la tarea de utilizar sus documentos, manteniendo con estos últimos un estrecho vínculo."

Sin embargo, ya se ha dicho páginas atrás, fue uno de quienes más hizo entonces por la profesionalización de la disciplina. Fue él, desde muy temprano, quien con mayor intensidad alertó sobre el hecho de que Francia no producía investigadores de campo equivalentes a los que el resto de los países europeos desplegaban hasta en las colonias francesas. Lo único de lo que el país disponía, se lamentaba, era de "una literatura colonial tan abundante cuanto efímera, cuya bibliografía es tan larga cuanto pobre su sustancia" (Mauss, 1969b [1913]: 406).

---

su claridad política y, por el otro, de la confusión ideológica de los sectores "antisistema" de la época que permitió a unos cuantos personajes el pasaje de la izquierda al fascismo. Vale la pena consultar la carta que Mauss dirigió a Roger Caillois (Fournier, 1990) advirtiéndole de los peligros en los que hacía caer el irracionalismo. Bourdieu (2004 [1997]: 18) hacía referencia a esta carta en un homenaje a Mauss en el Collège de France y agregaba: "Pongan 'posmodernismo' en lugar de 'irracionalismo' y verán que esta carta es de una actualidad extrema".

El mismo año en que escribía estas palabras, elevaba al Ministerio de Educación un proyecto de creación de una Oficina de Etnología destinada a la formación de investigadores, justificándola por la utilidad que tenía para la administración colonial el conocimiento de los pueblos sobre los que ejercía su control, argumento que no era nuevo y que distintos etnólogos repetirán en diversas ocasiones. De todas maneras, la utilidad a la que se refería Mauss tenía límites explícitos; por un lado, no quería dejar la formación de los profesionales en manos del Ministerio de Colonias, y, por el otro, se negaba a que las investigaciones que se realizasen tuviesen como tema el problema de la mano de obra nativa o cualquier otra cuestión rentable para la explotación económica de las colonias. La connivencia entre etnología y administración colonial se establecía, según él, debido a que la primera necesitaba de la segunda para poder desarrollar su acción investigadora en los territorios de ultramar, y la segunda necesitaba de la primera en la medida en que la "etnografía 'es el único medio para preparar la educación, la marcha hacia la civilización' de los pueblos colonizados. [Mauss] quiere creer con sus contemporáneos y con sus camaradas de partido (socialista) que es posible definir una política colonial republicana capaz de cumplir con los compromisos de la misión civilizadora" (Sibeud, 2004: 110).

La propuesta de 1913 fue rechazada; sólo una década más tarde, junto a Paul Rivet y Lucien Lévy-Bruhl, obtendría el apoyo institucional para fundar el Instituto de Etnología. Esa postergación quizás haya sido muy oportuna. Según Sibeud (*ibid.*: 112), en 1913 Mauss carecía de las "claves teóricas" que le permitieran formar a los nuevos profesionales; también de suficientes conocimientos etnográficos o, mejor, de una idea clara sobre la tarea etnográfica: "el proyecto explica con mucho detalle cómo se enviaría a los 'etnologistas' a campo, pero no da prác-

ticamente ninguna indicación sobre lo que se suponía que deberían hacer allí".

La labor institucional, por sí sola, no dio a Mauss el lugar que ha llegado a ocupar en la etnología; lo que le ha otorgado relevancia proviene de su trabajo teórico, o, mejor, de su heterodoxia teórica. Mauss, sin proponérselo, sin quizás advertirlo, representa una perspectiva ausente en Durkheim, una superación de ese primer "corte epistemológico", o, quizás, un nuevo "corte epistemológico", algo que para el pensamiento etnológico resulta de importancia vital. Se trata, ante todo, de una actitud general, el alejamiento de la filosofía social y una opción radical por el conocimiento empírico, cuestión sobre la que pronto se volverá. Pero hay aspectos más definidos, de los que quizá los más relevantes sean dos.

Por un lado, algo que Mauss parece ni siquiera haber percibido, la ampliación de las fronteras que Durkheim había establecido para su disciplina: la realidad humana que no es del reino de la biología ni del reino del aparato psíquico.[14] El discípulo vulneraba estas fronteras; el cuerpo para él era un hecho de sociedad, moldeado por ella;[15] los sentimientos, la propia idea de sujeto son hechos culturales, hechos de sociedad, como indicaba en sus trabajos sobre las disciplinas corporales, las lágrimas y la noción de persona.

14 "Todo individuo bebe, duerme, come, razona, y la sociedad tiene un gran interés en que estas funciones se cumplan regularmente. Si estos hechos fueran, pues, sociales, la sociología no tendría objeto propio, y su dominio se confundiría con el de la biología y con el de la psicología" (Durkheim, 1978 [1895]: 35).

15 Mary Douglas (1978 [1973]: 93) criticará esta perspectiva: "la negativa de Mauss de que exista un comportamiento natural viene a confundir la cuestión. Tergiversa la relación entre naturaleza y cultura".

Por otro lado, mostró una profundización y determinación del carácter simbólico de la realidad social, que arroja sobre ella una nueva luz. No es ya sólo que ésta se moviese por símbolos, como estaba ya claro en Durkheim, sino que su propia constitución es simbólica, en cuanto arbitraria, en cuanto inmotivada:

> [...] uno de los rasgos del hecho social es su aspecto simbólico. En la mayoría de las representaciones colectivas no se trata de una representación única de una cosa única, sino de una representación elegida arbitrariamente, o más o menos arbitrariamente, para significar otras y para dirigir prácticas (Mauss, 1950 [1924]: 294).

Ahora bien, la idea expresada por Mauss en varios lugares, aunque no haya insistido en ella, es que las sociedades tienen "estilos", es decir, que todas sus instancias tienen un mismo grado de refracción respecto de un centro inexistente; hay una totalidad que se imprime en cada uno de sus elementos. Hoy en día nos hemos vuelto escépticos respecto de la validez de ese rasgo holístico;[16] si totalidad hay en una sociedad, es un axioma del observador, una idea, un principio regulador, ya que no puede ser un dato de su experiencia, lo que no obsta para que metodológicamente sigamos manteniendo una aproximación holística.

Pero "totalidad" no se agota aquí; hay dos nociones surgidas de la pluma de Mauss que también la ponen en operación: la

16 Afirmaba Manuela Carneiro da Cunha (1998: 7), en una conferencia Robert Hertz: "Está fuera de moda, y, sin embargo, qué buena época aquella en la que podíamos, nosotros antropólogos, y Occidente en general, postular la existencia de una totalización dada *a priori*. Si todo eso está muerto y enterrado una primera vez, las dobles exequias que señalaban una renovación sin embargo no han tenido lugar, y todavía hay algunos que se debaten en un luto interminable que ya no permite hablar de antropología".

de "hombre total", la de "hecho social total", ambas correlativas. La primera apunta al objeto de los estudios sociológicos, el hombre común que no opone resistencia a sus condicionamientos sociales, el hombre instintivo, el hombre estadístico, el hombre que "es afectado en todo su ser por la más mínima de sus percepciones o por el más mínimo choque mental" (Mauss, 1950 [1924]: 305-306).

La segunda noción ha hecho escribir mucho y ha sido usada a diestro y siniestro,[17] como compensando la parquedad con la que Mauss se ha referido a ella. Parquedad más que significativa: la idea de hecho social total no es para hablar *de* ella, sino para hablar *desde* ella. En su contexto más inmediato, las páginas del *Ensayo*…, unas pocas líneas de su comienzo advierten de que las prestaciones totales de las que se va hablar, las maneras concretas en las que se manifiestan, forman parte de una clase de hechos sociales que integran "a la vez y de un golpe" instancias religiosas, jurídicas, parentales, económicas, estéticas e infraestructurales (morfológicas, dice Mauss). Hay, pues, un primer sentido de la fórmula, que indica que hay hechos sociales totales –es decir, privilegiados para acceder a través de ellos a una sociedad– y otros que no lo son.

Hay un sentido segundo, en apariencia contradictorio con el primero: no hay hechos sociales que no sean totales. Cada aspecto de la realidad social es múltiple, al mismo tiempo que no permite

17 Mauss es protagonista secundario de una novela, *Soñando con los masai*, de Justin Cartwright, en la que "'hecho social total' es usado por el autor como si fuese una suerte de instancia mística, una experiencia trascendental a la que los primitivos –y, a veces, los antropólogos– tienen la fortuna de acceder" (Giobellina Brumana, 2005: 100). La protagonista, una antropóloga francesa vinculada a Mauss que investigaba a los masai en los años treinta, "en cuanto investigadora que vivía entre los masai –imagina el autor– debió de haberse convertido en parte del hecho social total".

reducción interpretativa alguna; los planos de la sociedad son interdependientes e interpenetrados. Ahora bien, el sentido común contra el que Mauss apelaba con la noción de hecho social total, el que regía y se regía por la separación de instancias institucionales, vitales, conceptuales, no es sólo una cuestión ideológica; es, por así decir, el espíritu capitalista, pero un espíritu muy encarnado en la realidad, que vuelve estancos los distintos momentos de la sociedad. Aunque en la sociedad contemporánea –buena parte de las conclusiones del *Ensayo…* apunta a ello– había más y más fenómenos de la acción social, económica, política que parecían contrarrestar ese aislamiento.

Y hay un tercer sentido, implícito, tal vez más relevante: la advertencia de que todas las disciplinas parciales (derecho, economía, psicología, sociología…) que los aborden son *constructos* analíticos, instrumentos de precisión siempre sospechosa, siempre en obra, siempre en movimiento. Lo real, lo concreto, prima sobre todo discurso disciplinario y, más aun, sobre toda teoría.[18] La etnología debe ser descriptiva; si la teoría es necesaria, dice Mauss (1979 [1930]: 209), si se ve obligado a desarrollarla sólo es

> en la medida en que, extraída de los hechos, puede ayudar a percibirlos, a registrar otros, a clasificarlos de manera diferente; en la medida en que se profundiza en vez de generalizarse, se afirma y adquiere peso material en vez de elevarse en andamiajes de hipótesis históricas o de ideas metafísicas.[19]

18 Ese rechazo por las teorías lo vivía Mauss, activo militante socialista, también en la política en la que defendía un socialismo sin doctrinas (Fournier, 1994: 437); éstas "sólo son ideas" (cit. en Fournier, 1997: 36). Como quería el Diablo de Goethe: "Gris es toda teoría y verde el árbol sagrado de la vida".

19 Desconfianza aun mayor le producían las elaboraciones metacientíficas: "quienes no saben hacer ciencia, hacen su historia, discuten su método, o critican su alcance" (Mauss, 1950 [1924]: 283]).

Esa determinación es lo que él llamaba su positivismo, el "a las cosas mismas" de las cuales lo que pretende es, lo dice varias veces, producir una fenomenología. Páginas después del mismo texto (*ibid.*: 212) agrega: "No creo mucho en los sistemas científicos y jamás tengo necesidad de expresar más que verdades parciales". En las conclusiones del *Ensayo…* hay una líneas que anticipan la idea que desarrollaría mucho más tarde Evans-Pritchard (1978 [1950]: 20), un parentesco entre la etnología y la historia que abandonaba la ilusión de que la disciplina produjese leyes universales de realidades universales:

> Los historiadores sienten y objetan con justa razón que los sociólogos hacen demasiadas abstracciones y separan demasiado los distintos elementos de las sociedades entre sí. Hay que hacer como ellos: observar lo que está dado. Ahora bien, lo dado es Roma, es Atenas, es el francés medio, es el melanesio de tal o cual isla, y no la plegaria o el derecho en sí" (cf. cap. IV, p. 254).

Sistemático sin sistema, a Mauss –un ejemplo–, en su estudio con Beuchat sobre los esquimales (el primer esfuerzo hecho para estudiar una sociedad como un todo integrado, según Karady [1968: XXXIV]), la radical diferencia entre la vida social del invierno y la del verano no lo llevó a generar una teoría sobre sociedades con dualidad morfológica.

Mauss no iba pues tras sistemas teóricos, mucho menos tras un sistema único, sino tras microteorías cuya validez yace en el esclarecimiento de fenómenos concretos y delimitados; microteorías provenientes de la comparación controlada –tan alejada de la comparación heterogénea de los predecesores evolucionistas–; microteorías que, de hecho, no son otra cosa que la formulación de *objetos*. Pero no se trata ya de objetos evidentes

para la mirada extrañante del observador y del intérprete metropolitano; Karady (1982: 31) señala

> la evolución que se observa en la obra de Mauss en cuanto al pasaje de objetos preconstituidos, objetos que formaban parte de la tradición occidental (sacrificio, magia, mito), al comienzo de su carrera, a objetos construidos mediante procedimientos comparatistas (don, potlatch, relaciones jocosas, noción de sí, técnicas del cuerpo).

Es en esta segunda fase de su carrera cuando Mauss alcanza un "concreto" de nuevo orden y, con ello, la plenitud del desarrollo de la etnología como ciencia:

> este nuevo concreto no es la materia bruta obtenida directamente por el etnólogo o indirectamente y a partir de la cual se esfuerza en constituir una teoría sistemática: es la re-lectura, la re-descripción a la luz de esta teoría conquistada sobre las apariencias y los detalles anecdóticos de la descripción primitiva. [...] *El pasaje por lo abstracto es lo único que permite el estudio verdaderamente concreto de lo social* (Dubar, 1969: 521; énfasis del autor).

Ya veremos, al introducirnos en el *Ensayo...*, el modo en que Mauss construyó un objeto y, de una manera más específica, cuál es entonces su estatus epistémico y su relación con la realidad empírica.

*

Lévi-Strauss, aunque no perteneciese al grupo de alumnos de Mauss, fue quien de manera más explícita señaló el carácter revolucionario de éste frente a la figura de su tío: por un lado,

están sus repetidas críticas contra Durkheim; por el otro, la imagen que ha querido dar sobre sí mismo no tanto de continuador de Mauss, sino de su legítimo heredero, el que llevó a la etnología por fin a la tierra prometida de la cientificidad, en la metáfora que mostraba al Maestro como a un desfallecido Moisés.

A pesar de los merecidos fastos que hace poco cubrieron el centenario de Lévi-Strauss, no parece ya necesario, como décadas atrás, recuperar a Mauss de la patrimonialización que sufrió a manos de aquél. No cabe duda de que la revalorización que significó en 1950 la edición de algunas de las obras fundamentales de Mauss –entre las cuales el *Ensayo…*– debió mucho al prólogo que Lévi-Strauss hizo a la compilación, pero el más de medio siglo que nos separa de esa publicación ha permitido moderar el encandilamiento de esa lectura suya: hay un Mauss independiente de las construcciones que allí se encuentran de la misma manera que hay un Mauss independiente de Durkheim. Pero más que intentar una contabilidad de deudas, infidelidades y cortes, conviene asomarse al mismo Mauss.

Tarea nada sencilla ésta de dar una visión suya, por diversas razones. Mauss es el hombre fragmentario por excelencia. Fragmentario, claro está, en el sentido opuesto al del hombre total del que se ha hablado; es decir, el del científico que logra dominar las determinaciones sociales. Pero también es fragmentario en sentidos más comunes: dividido entre su alma militante y su alma científica, con una producción dispersa en centenares y centenares de páginas, buena parte de las cuales son las tantas reseñas cuya entrega tardía una y otra vez Durkheim le reprochaba con amargura; otras, breves, telegráficas comunicaciones sobre cuestiones dispares como el dinero, el alma, las disciplinas corporales, las lágrimas. Textos inconclusos como aquel sobre la nación o su fallida tesis de doctorado –*La prière* (La plegaria)– a la que dedicó años y años de trabajo para terminar dejando inacabada, fracaso

que podemos relacionar con el que haya abandonado los objetos "preconstituidos" por los producidos por medios comparativos, la diferencia que veíamos poco antes en palabras de Karady. Textos en coautoría: con el propio Durkheim, con Fauconnet, con Hubert, con Beauchat. Éstos son los más extensos, los más acabados, los más conocidos de sus trabajos anteriores al *Ensayo…* Pero todos tienen de manera explícita un carácter parcial e inconcluso: son muestras de lo que Mauss y su eventual coautor tienen entre manos que deberán completarse, que deberán verificarse, que deberán ampliarse con nuevos estudios, con nuevos datos, con nuevas comparaciones. Nada es definitivo, nada se cierra, característica que habla tanto de la personalidad del propio Mauss como de su idea de la labor científica.

En el trabajo sobre el sacrificio –coautoría de Hubert–, aparecía ya un desarrollo de los favores dados y esperados en la relación entre protagonistas diferentes a los que operan en el *Ensayo…*: hombres y divinidades. Este texto volvía racional, brindaba un sentido, un fenómeno que, a pesar de su presencia en la historia europea, actuaba como un elemento exotizante de las culturas otras. En el estudio sobre la magia, también con Hubert, la atención se centraba sobre una categoría, germen de la idea moderna de causa, un despliegue de nociones que atraviesa sociedades muy distantes, y que entró en la literatura etnológica con su denominación maorí: mana, que es además, por así decir, un avatar de la categoría que en el *Ensayo…* tiene un valor central para esclarecer la dinámica de los dones, el *hau*, término también maorí. Otro texto relevante, sin vinculación detectable con el *Ensayo…*, es el escrito con Durkheim sobre los sistemas clasificatorios, en el que quizá prime la visión más mecanicista de éste. De todas maneras, es una magnífica tentativa de disolver la autonomía de los conceptos y de vincularlos con el mundo vivido socialmente.

Hay un texto, mucho más breve y mucho menos citado, de 1914: "Les origines de la notion de monnaie", cuestión a la que el autor le da tanto relieve en el *Ensayo…* como para dedicarle una amplia nota (cf. cap. II, p. 115, n. 29). Vale la pena detenerse en este texto, porque tal vez sea allí donde Mauss muestra con mayor maestría expositiva su manera de pensar.[20]

Aquí Mauss recorría un camino inverso pero complementario al de Marx. Si éste disolvía el misterio de la moneda en su carácter de equivalente universal de cualquier mercancía, y el de ésta en la fuerza de trabajo que la había producido, aquél intentaba rescatar la densidad del misterio que rodea al hecho mismo de que una sociedad –toda sociedad– acepte esa condensación en un objeto. Sobreimpuesto a una racionalidad que hace que la moneda sea lo que no es y no sea lo que es,[21] el análisis de Mauss se centraba en el residuo, en el peso, en la inercia del mecanismo fetichizante. En otras palabras, hay una dimensión ideológica, expresiva, simbólica de la moneda que en vistas a restituirle todo su porte es preciso sacar a luz. O sea, la moneda tiene un valor propio más allá de su equivalencia cuantificable en bienes: es lo que hace que sea moneda a diferencia de todo otro bien, es lo que hace que haya moneda.

El valor de un objeto cualquiera ungido por la sociedad como equivalente universal, que se impone con un poder universalmente aceptado, no puede derivar de sus características físicas (¿en qué se diferencian desde un punto de vista físico un montón de conchas o de puntas de flechas –monedas en ciertas sociedades– de lo que se puede comprar con ellas?), ni de un uso

20 Los párrafos que siguen provienen, con algunas modificaciones, de Giobellina Brumana (2003 [1983]: 206 y ss.).

21 ¿Sorprende que Lacan (1985 [1978]: 55) haya dado una definición de símbolo muy próxima: "la presencia en la ausencia y la ausencia en la presencia"?

particular fuera de su papel de moneda, ni de la Razón. Pero esta indeterminación, este carácter arbitrario, no es más que la otra cara de su peso simbólico, allí por donde la moneda habla de la sociedad. Si en una primera instancia cualquier objeto puede ser moneda, en una segunda, la determinación es total, tanto que uno y sólo uno asumirá ese papel. Este proceso de determinación es general; no es válido entonces preguntarse por su origen. Siempre ha habido moneda y toda sociedad ha puesto siempre en juego las ideas que en ella se encierran.

Remitiendo a la pulcra concreción maussiana: en diversos pueblos (alguna isla melanesia, los algonquinos, los habitantes de Nueva Guinea, de Togo, etc.) la palabra utilizada para nombrar los objetos que cumplían la función de moneda guarda también el sentido de poder mágico o de sagrado; en otros, son los propios talismanes los que poseen función mediadora en los intercambios ("el dinero de los negros", en palabras de informantes de Spencer y Guillen). En síntesis, en toda sociedad hay una determinación de ciertos objetos (sal, oro, ganado, metales, etc.) que son depositarios de valor religioso y al mismo tiempo son aceptados como medio de pago de cualquier otro bien. Es decir, el poder de compra de estos objetos está indisolublemente unido a su poder religioso. La moneda encierra entonces en sí la noción del poder de la sociedad, constituida ante todo en el campo de las ideas y las prácticas místicas.

La moneda trasluce también como pocos otros hechos sociales no ya una noción en particular, sino algo considerado por Mauss como de mucha mayor relevancia, que hace al centro mismo de lo social: las "expectativas": "Estamos entre nosotros, en sociedad, para esperar entre nosotros tal o cual resultado; es ésa la forma esencial de la comunidad" (Mauss, 1974 [1934]: 117). Sólo hay sociedad si ésta puede garantizar la estabilidad de los códigos que se emplean en ella. La moneda, la idea que le subyace

de equivalentes fijos, es lugar privilegiado en el que se hacen patentes las expectativas cumplidas, o –en la manera en que la experiencia de hoy en día muestra– cómo el incumplimiento de expectativas es productor de crisis. Pero la moneda encierra, además, otra determinación clave: la numeración. Es el paso de lo cualitativo a lo cuantitativo, o, mejor dicho, es la cuantificación de lo cualitativo. Esta obtención de medida permanente y universal es la instauración de lo racional.

3. EL ENSAYO

El primer antecedente del *Ensayo…* es de 1910, una reseña (Mauss, 1969a [1910]: 31) de dos publicaciones de Swanton en la que aparece la cuestión del potlatch, un conjunto ceremonial de varios pueblos indios de la costa noroeste de América del Norte que consiste en donaciones públicas entre sujetos individuales o colectivos; en esta reseña Mauss también se refería por vez primera al "hecho social total", empleando la curiosa expresión de "sincretismo de hechos sociales". Este fenómeno, el potlatch, aparecía decisivo para encaminarse a un rastreo del origen del *contrato*, la condición indispensable de toda sociabilidad.

Sobre ese polo trabajó Mauss más de una década; produjo algunos breves escritos, dio algún curso, con la idea de que el fenómeno registrado entre los kwakiutl, los haida, los chinoock, etc., tenía características universales, de que se replicaba en fenómenos de estructura semejante, no sólo en otras culturas arcaicas (África, Melanesia), sino también en vestigios presentes en la nuestra, como lo sugiere, por ejemplo, un escrito de Jenofontes sobre Tracia, además de ejemplos contemporáneos como los regalos navideños. Lo que faltaba para completar el pano-

rama apareció en escena en 1922 con *Los argonautas del Pacífico occidental*, libro en el que Bronislaw Malinowski volcaba una novedosa etnografía sobre los habitantes de las Trobriand, hombres que surcaban los mares uniendo un grupo de islas en un circuito incesante de regalos de collares y pulseras: el kula. Mauss llamaba una y otra vez "potlatch" a este circuito, uniendo ambos fenómenos en un objeto único.

Objeto, ya se ha visto páginas atrás, que no es material empírico directo, sino reconstituido a partir de la comparación, de la formalización, de la abstracción. Donde se dice "objeto" se podría decir, quizá con mayor precisión, con mayor alcance epistémico, "modelo". Es decir, un ingenio conceptual que debe responder a dos exigencias: una, el ser consistente, es decir, regido por una lógica diferencial y productora de sentido; dos, poder dar cuenta de un conjunto significativo de observaciones empíricas, es decir, poder subsumirlas con el menor residuo posible, con el más alto nivel de concreción posible. El modelo expuesto en el *Ensayo…* es el de lo que Mauss llamaba "prestaciones totales de tipo agonístico", expresión que exige algún esclarecimiento.

Ante todo, un esquema global de la evolución de la humanidad –Mauss da una breve pincelada al respecto al final del capítulo II– que presenta tres fases en relación con la circulación de bienes y servicios. La fase actual, la sociedad capitalista avanzada, que lo ha circunscrito, formalizado, mercantilizado, objetivado, de una manera radical.[22] La fase primera, propia de las sociedades menos articuladas –las australianas, por ejemplo–, es la de la "prestación total, que no estudiamos en este trabajo" (cf. cap. II, p. 146), dice Mauss): el tipo de relación que se establece entre las

22 Aunque, en el último capítulo del *Ensayo*..., en sus Conclusiones, se verá que esta abstracción no es completa, sino que, por el contrario, muestra tendencias contrapuestas.

mitades de una unidad social por la cual cada una de ellas está a disposición de las necesidades materiales y espirituales (acciones rituales, por ejemplo) de la otra, en cualquier momento y sin necesidad de formalismo. No es el legendario comunismo primitivo de los evolucionistas, ya que no se trata de una ausencia de propiedad, sino de una propiedad que es cedida. Cada fase anterior pervive en la posterior; el capítulo III está dedicado a señalar la inercia simbólica por la que, por ejemplo, el derecho romano opera con categorías próximas a la de *hau*.

La fase por la que se interesó Mauss es la que hace de gozne entre una y otra; el momento en que la cesión de propiedad se realiza de una manera ceremonial y con fronteras cada vez más amplias de participación, superando el límite de la unidad primaria, para hacerse tribal, intertribal, internacional. Y, en un plano más estratégico, el momento en el que se plantea la posibilidad de que el circuito de reciprocidad pueda no cerrarse, de que la confianza depositada pueda no ser compensada. De todas maneras, aun con tal carga de incertidumbre, o precisamente por ella, este sistema de dones ha sido el mecanismo básico por el que las sociedades han accedido a la cohesión.

Ahora bien, los sistemas de dones operan en dos registros diferentes, el tipo potlatch y el tipo kula. Una de las deudas que la etnología tiene con Mauss es que haya advertido que ambos remitían a una estructura común. Su diferencia, por otro lado, quizá pueda ser encarada con el juego combinatorio por el que Lévi-Strauss (1962: cap. IV) mostraba que "tótem" y "casta" son mecanismos equivalentes de articulación de unidades sociales: la primera "horizontal", la segunda "vertical".[23] Un sistema como

23 Hay una diferencia entre potlatch y kula de otro orden, que puede llevar a la confusión; mientras que el segundo es un término unívoco que designa un fenómeno claramente determinado y con fases de estricta articulación, muy

el potlatch juega la carta de la jerarquía de unidades en un territorio; uno como el del kula, la del reconocimiento polinómico, en un espacio multiterritorial, de unidades que tienen sus jerarquías internas establecidas por acciones tipo potlatch, como el caso del moka que pronto se verá

El empleo del calificativo de "agonístico" por parte de Mauss provenía de la forma que esta cesión tomaba entre los indios del noroeste de América del Norte, como un combate de riquezas, y, lo han señalado muchos autores, tal vez se tratase de una característica excepcional del fenómeno. De todas maneras, sea ése el adjetivo más apropiado o no, lo que importa es que no se trata de una acción improvisada o circunstancial, como cuando vamos a la casa de la vecina a pedir que nos dé un poco de sal, que sería un símil caricaturesco de las prestaciones primarias. Por el contrario, es una acción pautada, meditada y premeditada, en la que se despliegan esfuerzos y recursos de gran magnitud, con mucha importancia social y emocional. Es un ritual, un ritual en el que prima el espectáculo, una fiesta en la que, como se dice en buen romance, "se tira la casa por la ventana".

Los invitados comerán hasta más no poder, se los cargará de regalos y, en casos extremos, objetos de valor (mantas, escudos simbólicos de cobre, alimentos preservados) serán destruidos ante sus ojos como modo de mostrar desprendimiento y superioridad. La práctica destructiva puede llegar –no es el caso de los indios americanos– hasta la autoinmolación del donante. Por un lado, entonces, el potlatch apuntala un sistema de firme –y forzada– jerarquía y existe por y para él; por el otro, muy al

---

bien establecido en la etnografía, el primero es equívoco –designa acontecimientos muy diferentes– y con un desarrollo indeterminado (cf. Testart, 1999: 24). De todas maneras, en el plano de modelo en el que Mauss se movía, tal disparidad es irrelevante.

contrario, las llamas que consumen las mantas, los trozos de los escudos de cobre quebrados, los alimentos devorados, tamaña aniquilación, ¿acaso no esbozan una situación de *communitas*, el estado de nada social, la posición liminar que Victor Turner convirtió en categoría teórica a partir de las ideas de Van Gennep? El sistema se alimenta del anti-sistema, la estructura de la anti-estructura; ésta es una verdad sociológica que está a flor de piel en el *Ensayo*… pero que no termina de cuajar.

Mauss pretendió cuadrar las cuentas del despilfarro señalando el carácter sacrificial que en muchos casos adquiría el potlatch. El exceso sería así una ofrenda a los dioses, a los espíritus, a los muertos. Sí, pero ¿acaso con esos dones se pide su intervención? Las fuerzas espirituales no tienen papel decisivo en el desarrollo del potlatch, que lo que hace es dirimir cuestiones humanas con medios humanos.[24] Salvo que el papel que tengan sea servir de coartada al "gasto soberano" (Bataille *dixit*); salvo que ya que el sacrificio está hecho, ¿por qué no dirigirlo a quienes siempre aceptan de buen grado y de manera benevolente? Pero de ninguna manera ésa es la finalidad de la acción ceremonial.[25]

Además, existe una contradicción entre lo que ocurre en los ejemplos americanos en los que pensaba –y también en los ca-

24 Lévi-Strauss (1979: 30, 42) insiste en el carácter profano del potlatch. En la primera referencia agrega: "Se excluía a los danzarines que habían ganado la protección de un espíritu guardián, por miedo de que si se manifestasen sin venir a cuento, éste hiciera perder su carácter a la ceremonia". En la segunda señala el hecho de que determinadas máscaras empleadas en potlatch "eran excluidas de los ritos sagrados del invierno".

25 Boas (cit. en Schulte-Tenckhoff, 1986: 65) da la siguiente versión de la sacralidad del potlatch, en la que sugiere que es una especie de coartada: "En nuestros días, la ceremonia no es ni más ni menos que un momento de diversión general, esperado con placer tanto por los jóvenes cuanto por los viejos. Pero subsiste bastante de su antiguo carácter sagrado para dar al indio, durante la celebración, un aspecto de dignidad que le falta en otros momentos".

sos melanesios– y la visión de sacrificio que había desarrollado Mauss (dar poco para obtener mucho, como dice en el *Ensayo…*): la pretensión de crear reciprocidad con dioses y afines. Tal pretensión no debía extralimitarse, como afirma el texto escandinavo que sirve de Epígrafe al libro: “Más vale no rogar (pedir)/ que sacrificar demasiado (a los dioses):/ Un regalo dado siempre espera un regalo a cambio./ Más vale no entregar una ofrenda/ que gastar demasiado en ella” (pp. 69-70). La ofrenda debe ser medida, dice este verso; la ofrenda debe ser desmedida, dice el potlatch.

Hay, entonces, un punto que Mauss no exploró lo suficiente, uno de “los lados oscuros de la vida social” (cf. cap. IV, p. 250, tan oscuro como aquellos a los que Hertz dedicó su esfuerzo sobre la muerte o la mano izquierda: el despilfarro, el exceso, el sacrificio. Sacrificio, sí, pero eludiendo lo sagrado que el término carga; sacrificio sin un receptor, podría decirse, sacrificio como un gran gesto –el potlatch o el kula son, ante todo, espectaculares– que declara sin reparos que la locura de los espíritus está por encima de la razón de los estómagos. La Cultura sobreponiéndose a la Naturaleza, si retomamos la oposición establecida por Lévi-Strauss, si se quiere; también la cosa maldita de Bataille.[26]

El aspecto agonístico, cuando existe, apunta al establecimiento y al mantenimiento de jerarquías, obtención de nombres prestigiosos, supremacía moral. Moral, pero no material; moral, pero no política.[27] La jerarquía deriva de una cosmología que provee

26 La inutilidad de este aspecto del potlatch/kula, o, mejor, su antiutilidad, hace recordar lo dicho por alguien bastante vinculado a Bataille, Jacques Lacan (1981 [1975]: 1): “El goce es lo que no sirve para nada”.

27 Para dar noción de la manera en que el potlatch era entendido, aun por gente próxima a Mauss, véase esta formulación de un autor muy prolífico pero que no logró superar la barrera del tiempo, Raymond Lenoir (1924: 260): “El potlatch crea obligaciones entre grupos determinados y se

a todo lo real (humano, místico, material) un lugar. Pero "el rango no se define [...] por los medios materiales de que se dispone" (Schulte-Tenckhoff, 1986: 93), sino por la capacidad de privación de tales medios. Es decir, los puestos jerárquicos en juego no implican ni posesiones convertidas en patrimonio ni capacidad coercitiva sobre nadie: implican prestigio por el que se renuncia a las posesiones materiales, prestigio que otorga capacidad de mando (en la guerra, en la caza, por ejemplo) pero sólo en la medida en que los mandados lo acepten, que sean comprometidos por ese prestigio: "La voluntad de diferenciarse dentro del propio grupo y frente a los grupos vecinos es un dato fundamental de la vida social y política; pero no implica que las relaciones de dominación/ subordinación estén nunca establecidas con claridad" (*ibid.*: 94).[28]

Una acción tan "antieconómica" podía ser considerada como una peligrosa transgresión y lo fue. Las autoridades políticas y religiosas canadienses establecieron a mediados del siglo XIX

---

acompaña de dones. [...] Las obligaciones son impuestas por una parte, sufridas por la otra y, aunque estén acompañadas de comuniones alimentarias, no implican ni la igualdad de las partes que funda el derecho, ni el consentimiento mutuo de voluntades que funda el contrato, sino el mana, la autoridad, los privilegios, la fuerza".

Con los mismos elementos de juicio que Mauss, Lenoir pone el poder en el centro del potlatch, sin diferenciar entre poder místico, de prestigio o de coacción. Además no percibe que la igualdad entre las unidades intervinientes es condición necesaria para luchar por la supremacía y que ésta es transitoria. ¿Para qué lucharía por la supremacía alguien a quien todos se la reconocen? ¿No es eso es lo que ocurre con los principados polinesios que, dice Mauss (cf. *infra*, p. 46), no necesitarían ya del potlatch?

28 Hay una cuestión que Mauss no llegó siquiera a plantearse y que aquí permanecerá sólo como interrogante marginal: el lugar del potlatch –o el kula– en las sociedades donde se practica. En otras palabras, ¿las sociedades con potlatch son sociedades "a" potlatch? Es decir, ¿cuál es la relevancia del fenómeno en la constitución misma de la estructura? (cf. Testart, 1999).

una ley que prohibía la realización del potlatch, ley que se mantuvo hasta alrededor de 1950; el potlatch, decían misioneros y políticos, hacía que los aborígenes se mantuviesen en la miseria y no emprendiesen el camino de la civilización (Schulte-Tenckhoff, 1986: 56 y ss.).

Porque hay un segundo efecto funcional, o antifuncional si se quiere. Partamos de que aunque no haya destrucción directa de bienes, en todo caso la hay indirecta: el mero "lucro cesante" de todo el esfuerzo no destinado a la producción y a la acumulación. En todo caso, hay como la acción subyacente de despilfarrar, de agotar o de no producir excedentes que, por lo tanto, no pueden ser acumulados. Schulte-Tenckhoff (*ibid.*: 234) señala que la base del potlatch "exige una circulación de bienes que prohíbe la acumulación productiva y una forma institucionalizada de propiedad", y aunque la acumulación se produzca y se cree una "frontera entre pobres y ricos, el principio de circulación hace que esta frontera sea móvil" (*ibid.*: 236).

¿Estaría entonces muy desencaminado pensar que esa reluctancia al excedente sea una salvaguarda del sistema frente al riesgo de que su acumulación fije las jerarquías y las convierta en riqueza y poder monopolizados? En nota a pie de página Mauss se preguntaba por qué en las sociedades polinesias el potlatch no existe: "De hecho, hay una razón para su desaparición en parte de esta área. Los clanes están definitivamente jerarquizados en casi todas las islas e incluso están concentrados alrededor de una monarquía" (cf. cap. 1, p. 105, n. 79).

Esta oposición recuerda la que describió décadas más tarde Sahlins (1979 [1963]) entre los sistemas de autoridad en la Melanesia y la Polinesia. En ésta, la organización social se ha convertido en una jerarquía estable y con un poder del que despojan al conjunto de la sociedad. La apropiación de la concentración de excedentes permite que la unidad que ha obtenido la prima-

cía conforme y sustente dos estamentos cuyo efecto es la legitimación y la represión: uno religioso, el otro militar. La legitimación mística, sin embargo, no se produce sólo por la institución de un cuerpo sacerdotal, sino más bien –es una hipótesis– por convertir al mana del rey en una realidad absoluta y divina, como lo ejemplifica este texto recogido en la isla de Pascua a fines del siglo XIX (Métraux, 1965 [1941]: 137):

> ¿Cuáles son las cosas que el rey multiplica en esta tierra? [...] el rey hace crecer las dulces patatas blancas que crecen en esta tierra. Es él, el rey, que nos hace que el cielo y los ancestros nos sean propicios. [...] Las langostas, el pez po'opo'o, los congrios, el musgo, el helecho y la planta kavakava.atua. [...] Introduce los atunes, los peces atu y ature. [...] Las tortugas, su carapacho abdominal y sus patas. [...] Las estrellas, el cielo, el calor, el sol y la luna (etc., etc., etc.).

"El rey llevado en litera –continúa Métraux– y cuyo contacto mata a la gente común es un jefe sagrado polinesio, el equivalente en la isla de Pascua de los *arii* tahitianos que se desplazaban montados sobre un hombre para no comunicar su mana a la tierra de sus vasallos." Este mana estanco, obtenido por nacimiento y correlativo a un poder proto-estatal, se contrapone al mana obtenido y mantenido, entre otras cosas, por la donación; se contrapone también al *hau* que, ya se verá, cobra su sentido en el movimiento y en las relaciones entre sujetos sociales.

El *Ensayo*... se despliega en una Introducción, unas Conclusiones y tres capítulos. El primero se centra más que nada en el ejemplo de los indios del noroeste de América del Norte; el segundo gira sobre el libro publicado poco antes por Malinowski –*Los argonautas del Pacífico occidental*–, y amplía el modelo ela-

borado en el capítulo anterior; el tercero rastrea los vestigios del don en otras culturas.

Los reproches que páginas atrás veíamos en pluma de Hubert no eran gratuitos; el texto resulta con frecuencia confuso, abigarrado con un volumen de información a veces excesivo. Lo dice F. Weber (2007: 12) al comienzo de su Introducción a la nueva edición francesa del *Ensayo*…: "el *Ensayo* no deja de ser un texto desconcertante, una sucesión de fichas documentales gracias a las cuales el lector viaja, con el peligro de perderse, a través de los siglos y a través de los continentes".

Tan desconcertante, pero en el fondo muy esclarecedora, resulta cierta contradicción entre el primero y el segundo capítulo, constatación de que Mauss presentaba, como él quería, un libro "en abierto". La cuestión es de la máxima relevancia para la comprensión cabal del trabajo; de hecho se trata de una circunstancia muy sencilla, pero que exige entrar en algún detalle.

Mauss había trabajado alrededor de quince años sobre la base, en lo esencial, del material que Boas y otros autores habían recogido de los haida, los tlingit, los chinoock, los kwakiutl y demás, a lo que se añadían algunos datos adicionales de la Melanesia y de Nueva Zelanda. Sólo un año antes de mandar el *Ensayo*… a prensa llegó a sus manos el libro de Malinowski[29] que ampliaba el panorama hasta darle una nueva fisonomía a la cuestión.

La idea que Mauss se había hecho con su base etnográfica original era que el potlatch –el término que finalmente prevaleció para denominar las "prestaciones totales de tipo agonístico"– ponía en juego a dos y sólo a dos actores individuales o

29 Aunque citase varias veces un artículo de Malinowski sobre el tema fechado en 1920 ("Kula: The circulating exchange of valuables in the Archipelagoes of Eastern New Guinea", *Man*, Nº 20).

grupales; uno que hoy da y otro que hoy recibe, que en un plazo indeterminado (pero ineludible) deberán intercambiar sus papeles: el que recibió, dará; el que dio, recibirá. Dejemos por ahora de lado el aspecto agonístico, que obligaría a que la segunda donación supere a la primera.

La cuestión con la que Mauss comenzaba su trabajo era la pregunta por lo que hace que la cosa deba ser devuelta. En principio parecería que Mauss se hubiese saltado las primeras dos reglas –que formulará varias páginas después–: la obligación de dar y la de recibir. Pero quizá no; más allá de lo que Mauss haya pensado o querido decir, podemos suponer que es desde el cierre del esquema de prestaciones totales que cada paso en apariencia anterior cobra sentido. O sea, la obligación de dar, la obligación de recibir, son lógicamente posteriores a la obligación de devolver. El sistema se establece sólo en la medida en que la devolución real o prevista confirma el sistema de "crédito", de confianza.

La respuesta a su pregunta la toma Mauss de las palabras de un sabio maorí, Tamati Ranaipiri, recogidas en la primera década del siglo xx por Elsdon Best:

> Voy a hablar del *hau*... El *hau* no es el viento que sopla. En absoluto. Supón que posees un artículo determinado (*taonga*) y que me das dicho artículo; me lo das sin un precio establecido. No hacemos ningún negocio al respecto. Ahora bien, yo le doy ese artículo a una tercera persona que, después de que ha pasado algún tiempo, decide devolver alguna cosa a modo de pago (*utu*), me regala algo (*taonga*). Ahora bien, ese *taonga* que él me da es el espíritu (*hau*) del *taonga* que yo recibí de ti y que le di a él. Yo debo devolverte los *taonga* que he recibido por esos *taonga* (que tú me diste). No sería justo (*tika*) de mi parte conservar esos *taonga* para mí, ya sean deseables (*rawe*) o desagradables (*kino*). Yo debo dártelos a ti, pues son un *hau*

> del *taonga* que me has dado. Si me quedara con ese segundo *taonga*, podría sucederme algo malo, algo grave, incluso la muerte. Tal es el *hau*, el *hau* de la propiedad personal, el *hau* de los *taonga*, el *hau* del bosque (cf. cap. 1, p. 87).

En este fragmento encontró Mauss la razón del sistema de dones, que sintetizaba pocas líneas después: "Lo que obliga en el regalo recibido, intercambiado, es el hecho de que la cosa recibida no es algo inerte" (p. 88). Una formulación tan escueta, de un nivel tal de precisa abstracción, tan propia de la condición de modelo, permite dejar de lado discusiones, como la que entablaba Firth desde 1929, sobre el valor exacto del término "*hau*", o las posteriores revisiones de erratas y cortes sufridos por la traducción del texto original (Sahlins, 1977 [1974]): 167 y ss.; Godelier, 1997: 70 y ss.), así como los intentos de disolver el objeto "potlatch".[30] El *Ensayo*…, más aun con su pluralidad de exégesis, exige decidir entre la opción *moderna* de operar con objetos, con modelos, contra la tentación escéptica, *posmoderna*, de disolverlos ya en las especificidades contextuales, ya en las particularidades de una etnografía particular.

Lo que en verdad importa es que, a diferencia de la mercancía, del objeto dotado de valor de cambio en el modo de producción capitalista, la cosa, en las "sociedades arcaicas", cuando se la inserta en las relaciones sociales cobra vida, recibe un peso simbólico, un poder que refleja, reproduce y potencia el poder que todo sujeto social tiene frente a todo otro sujeto social con el que interactúa.

30 ¿De qué vale una distinción entre bienes transmisibles y no transmisibles, entre sagrados y no? Ésta es la propuesta de Godelier (1997). Pero otros autores han ido más lejos, amenazando la propia existencia de algo llamado "potlatch" (cf. Schulte-Tenckhoff, 1986; Mauzé, 1986).

"Poder" debe ser entendido aquí como lo contrario a coacción unívoca, al Poder de los estados o de los protoestados; "poder" aquí es libertad, reconocimiento mutuo. Para que pueda sostenerse ese poder que uno tiene sobre el otro porque el otro lo tiene sobre uno se necesita de un grado de opacidad, esa "falsa moneda del sueño", que es la paradójica coincidencia que Mauss marcaba en el don entre su apariencia libre y su sustrato obligatorio.

"En las sociedades en las que dominan las relaciones personales, esas relaciones no son más transparentes que las relaciones impersonales en las sociedades mercantiles" (Godelier, 1997: 99).[31] La opacidad –en cierto grado– es indispensable para la existencia de una sociedad, algo que Simmel (1977 [1907]: cap. 5) había establecido en sus análisis sobre el secreto. Toda sociedad es pues alienada; o, mejor, la alienación es condición necesaria de la sociedad. Pedir lo contrario es como la idea que, según Kant, las palomas se harían si pudieran pensar: sin la resistencia del aire volarían mejor.

Ahora bien, la opacidad en las prestaciones colectivas tiene una densidad categorial específica; es el *hau* o la denominación que adquiera en otras áreas. Al respecto, Godelier reformula la crítica de Lévi-Strauss contra el hecho de que Mauss tome el "*hau*" como explicación del don. Sobre este tipo de categorías (el "significante flotante" de Lévi-Strauss está muy cerca) Godelier (1997: 35) escribe: "[estas categorías] son falsos conocimientos [...] nada dicen de verdadero o de falso sobre el mundo, *dicen mucho sobre los hombres que las piensan*" (énfasis del autor). Una afirmación tal se basa en un dualismo engañoso: hay mundo

31 Sahlins (1968: 15, n. 15) identifica la alienación mística del donador en la reciprocidad primitiva con la alienación del trabajo social en la producción de mercancías.

y hay hombres que lo piensan. Se olvida así de que ese "piensan" es parte del mundo, es el mundo de esos hombres. Falsedad, no hay ninguna; es la verdad de esos hombres que en el *hau* viven el lazo que los vincula entre sí.

En la presentación que Mauss hace de esta explicación nativa hay un punto del mayor interés –volvemos al desfase antes señalado entre el capítulo I y el II–. Junto a la admirada exégesis de las palabras del "jurista maorí", hay una objeción: "sólo presenta un elemento oscuro: la intervención de una tercera persona" (cf. cap. I, p. 88). Pero esa tercera[32] (y cuarta, quinta, sexta…) persona, su obligatoria participación, se vuelven patentes en el sistema del kula, que Mauss sólo va a analizar en profundidad al volcarse sobre el material aportado en *Los argonautas*... Hasta llegaba a la convicción de que el kula, ese sistema polinómico, es la encarnación más consumada del modelo: "sería difícil encontrar una práctica de don-intercambio más clara, más completa, más consciente y, por otra parte, mejor comprendida por el observador que la que Malinowski encontró en las islas Trobriand" (cf. cap. II, p. 125).

De todos modos, en el kula el aspecto agonístico, ya se ha dicho, está ausente (no así el del honor, del orgullo, etc.), pero se mantiene el del derroche y el del exceso. Basta, tan sólo, acompañar las descripciones que hacía Malinowski de la construcción de las canoas para el kula y todos los preparativos para el viaje,

32 De una manera bastante críptica, Godelier (1997: 61) afirma que esa tríada está ya inserta en la oposición binaria del potlatch: "Cada uno es en relación con el otro a la vez acreedor y deudor. […] Cada linaje se encuentra en relación con el otro a la vez en dos relaciones desiguales y opuestas. […] Lo que quiere decir que aunque los intercambios […] sólo atañen a dos individuos o a dos grupos, siempre implican la existencia de un tercero, o más bien de otros como terceros. En el intercambio, el tercero siempre está incluido".

el propio viaje; esfuerzos y recursos sin fin eran puestos al servicio de una actividad simbólica. El *homo œconomicus*, aquí al igual que en tierras de potlatch, se mostraba como pura ideología de la ciencia económica de la época, al igual que sus fantasías sobre una "economía natural", el trueque como estadio primero de la humanidad, o la situación de mera supervivencia de los salvajes.

La impugnación a este fantasma ideológico, correlativo a relaciones sociales concretas, lleva a las propuestas políticas de las conclusiones del *Ensayo*… El espíritu que rige las prestaciones totales, dice Mauss, debe abandonar los espacios periféricos que ocupa en nuestras sociedades (los banquetes, por ejemplo) para volver al papel central que cumplía en las sociedades estudiadas en el texto; de hecho, cada vez surgen nuevas demandas de superación del puro mercantilismo. El autor, activo militante de la SFIO –el Partido Socialista Francés–, estaba pensando en mecanismos redistributivos como la seguridad social, en los sindicatos, en las cooperativas de producción y de consumo en las que él mismo participó con tanto entusiasmo. Como fin a más largo alcance, pensaba en reformas internas del capitalismo que le diesen cierta conformación socialista; todo muy lejos de la lucha de clases marxista o de la dictadura del proletariado leninista. Pero más que un contexto histórico, lo que aquí se diseña es una cuestión teórica clave.

Mientras que en buena parte de sus otros trabajos Mauss se dedicaba al análisis de categorías que, como la de mana, eran "soles apagados", es decir, principios conceptuales caducos, prefiguraciones de las nociones vigentes en nuestra sociedad, en el *Ensayo*… se trata de algo bien diferente. Las prestaciones totales de tipo agonístico, el sistema de dones, son una de las rocas de la humanidad (pero, ¿cuáles son las otras? Quizás ésta sea la única); es decir, no ya un instrumento de comprensión y de

acción, sino la base de toda acción y comprensión, de la vida en sociedad. Además, el *hau* encierra, tras su ilusión categorial, una profunda verdad moral y social: los bienes que de una u otra manera circulan entre los hombres, cargan en sí huellas y derechos de quienes los producen, de quienes los introducen en el tejido social.

*

Para entender mejor el clima de estas prestaciones, para hacerlas más vívidas, vale la pena referirse a lo que quienes se dedican a la antropología visual consideran uno de los mejores documentales antropológicos, *El moka de Ongka*,[33] filmado a mediados de 1970 bajo el proyecto del antropólogo británico Andrew Strathern (1971). La película muestra la preparación y las circunstancias de un ceremonial similar al potlatch en un grupo de las tierras altas de Borneo-Nueva Guinea, los kawelka.

El bien central del moka es el cerdo, no un cerdo, sino piaras enormes, centenares de ejemplares. El argumento del documental es la manera en la que Ongka, ejemplo vivo del "big man" descrito por Sahlins (1979 [1963]), da los pasos finales de un moka que movilizará alrededor de seiscientos animales, además de cinco casuarios, algunas vacas, un camión, una moto y varias decenas de miles de dólares australianos, en fin, según cálculos míos no muy precisos, medio millón de euros.

Ongka había recibido años antes un moka de manos del "gran hombre" del grupo rival/asociado. Se trataba de devolverlo, y devolverlo con creces, cuanto antes mejor. Lo que estaba en juego era el honor, el suyo, ante todo, y el de su grupo. Presen-

33 Granada Productions. Editor de la serie: Brian Mose. Productor y director: Charlie Nairn.

ciamos el esfuerzo gigantesco del protagonista para que su circuito de influencia, el puñado de hombres a quienes ha dejado pequeñas piaras para cuidar, trabajen con los animales, los alimenten, los cuiden, los preparen para su entrega. Esfuerzo gigantesco que en nada ayuda a la supervivencia material de estas gentes ya que los cerdos sirven para todo, menos para comer;[34] además de para pensar, para casarse, para ofertar a los difuntos, para resolver trifulcas, etc. Como dice en un momento Ongka: "Quien no tiene cerdos no es nadie".

Y ese esfuerzo es, ante todo, su palabra: monótona, repetitiva, irritante. No es tanto que los ayudantes de Ongka se vean seducidos por su retórica. No le obedecen por persuasión. Si trabajan como éste quiere, la recompensa será que por fin deje de hablar. Eso es lo que les promete: "Después del moka no me oiréis más". Ongka llega a tomar otra esposa –ya tiene varias– para que lo ayude en su empeño. El antropólogo la entrevista; es una mujer de mediana edad, con signos evidentes de extenuación, de hartazgo ante la tarea que su marido ha descargado sobre sus espaldas. ¿Por qué lo acepta? "Si no trabajase como trabajo –dice la mujer– ¿qué no diría de mí la gente?" La coerción en una sociedad sin coerción material sólo puede ser moral. El prestigio, el honor, la "cara" (Goffman *dixit*), eso es lo que está aceitando los engranajes del moka en todos sus planos, desde el de su organizador Ongka hasta el de sus mujeres y sus deudores de cerdos. Y ese honor en juego, el protagonista, ya se ha dicho, lo hace explícito mediante su incansable palabra. Pero es una palabra que no miente; es una palabra que transmite la ver-

34 Lo que lo asemeja a lo que ocurre en el potlatch tradicional: "Un tlingit jamás tendría la idea de calentarse las espaldas con una manta" (Oberg, cit. en Schulte-Tenckhoff, 1986: 200).

dad. Dice que sin reciprocidad todo está perdido, que hay moka o hay vergüenza y guerra.

Hay moka (o potlatch, o kula) o vergüenza y guerra. Hobbes no está lejos de esta formulación y en un artículo Sahlins (1968: 5) explora la relación entre Leviatán y potlatch. O, mejor, explora la separación radical entre uno y otro: "El símil primitivo del contrato social no es el Estado, es el Don". En efecto, las prestaciones de las que Mauss habla no tienden a la unificación de los *partenaires* en una unidad que las subsuma, sino, muy por el contrario, "conjuga su oposición y, por lo tanto, la perpetúa" (*ibid.*: 6). No es un interés común el que se establece por encima de los intereses particulares, sino un espacio social que garantiza la autonomía de tales intereses. "Aparte del honor otorgado a la generosidad, el don no implica ningún sacrificio de la igualdad y menos aun de la libertad" (*ibid.*). Terror y sumisión, lo que opera en la constitución del Estado, es lo opuesto al don; o mejor, el don –las prestaciones totales, agonísticas o no– es la barrera que ciertas sociedades han erigido contra Leviatán: como decía Pierre Clastres, Sociedad contra Estado.

Tampoco Hegel está muy lejos, si pensamos en un capítulo de la *Fenomenología del Espíritu*, el de la Dialéctica del Amo y el Esclavo, un momento del ascenso a la autoconciencia. En Hegel, la lucha por el reconocimiento, o, es lo mismo, por la primacía, entre dos iguales hace que el desprecio por la muerte de uno y el temor ante ella de otro establezcan la sumisión de éste a aquél. La figura que imagina Hegel es lo opuesto a lo que ocurre en la lucha ritual del potlatch. Ante todo, porque en esa especie de genealogía teatralizada de la cultura que el filósofo alemán pergeñó, la suerte siempre está echada y la sumisión del esclavo es tan definitiva como definitiva es la supremacía del amo, al menos hasta la etapa dialéctica posterior, la de la "conciencia desgarrada"; pero ya los protagonistas son otros.

En el potlatch los protagonistas permanecen y permanecerán, la suerte nunca está echada ya que la "victoria" de hoy prenuncia la "derrota" de mañana. "Lo ideal sería dar un potlatch y que éste no fuera devuelto", registra Mauss (cf. cap. II, p. 164, n. 200), en nota a pie de página; pero esta fantasía que cualquiera de los intervinientes en el sistema puede alimentar sería, en caso de hacerse realidad, la muerte del sistema. Cada *partenaire* necesita la supervivencia de los otros, de la misma manera que un equipo de fútbol no puede existir sin adversarios que estén en condiciones de derrotarlo.

La metáfora elegida no es casual; Mauss insiste, por un lado, en el carácter lúdico del potlatch y, por otro, en la importancia que todo tipo de juego tenía para los indios del noroeste de América del Norte (cf. cap. II, pp. 147-148, n. 138). No hay, entonces, que olvidar este aspecto, tanto en su connotación de diversión cuanto en la de "apuesta", de una acción que acepta la pérdida como una de sus eventuales consecuencias. Tal posibilidad de pérdida deberá sumarse a los aspectos oscuros del potlatch/kula, a su exceso, a su despilfarro.

Por más que las "prestaciones totales agonísticas" estén abiertas, como se ha visto, por la obligatoriedad de la devolución, ésta no está garantizada al inicio del circuito. La confianza depositada por cada *partenaire* en el sistema, en los demás *partenaires*, asume un punto de riesgo –riesgo doble: que no devuelvan, que su devolución excesiva exija una nueva donación aun más cuantiosa– constitutivo de la dimensión afectiva que el fenómeno adquiere para sus actores: "el fugaz instante en el que la sociedad y los hombres toman conciencia sentimental de sí mismos y de su situación respecto de los demás" (cf. cap. IV, p. 253).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bataille, G. (1933), "La notion de dépense", *La Critique Social*, 7.
Benveniste, É. (1966 [1948]), "Don et échange dans le vocabulaire indo-européen", *Problèmes de linguistique générale*, vol. 1, París, Gallimard.
Besnard, Ph. (1979), "La formation de l'équipe de *L'Année Sociologique*", *Revue Française de Sociologie*, 20: 1.
— (1985), "Un conflit au sein du groupe durkheimien. La polémique autour de *La foi jurée*", *Revue Française de Sociologie*, 26: 2.
Bouglé, C. (1935), *Bilan de la sociologie française contemporaine*, París, Librairie Félix Alcan.
Bourdieu, P. (2004 [1997]), "Marcel Mauss, aujourd'hui", *Sociologies et Sociétés*, 36: 2.
Carneiro da Cunha, M. (1998), "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução", *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 4: 1.
Davy, G. (1922), *La foi jurée. Étude sociologique du problème du contract. La formation du lien contractuel*, París, Alcan.
Douglas, M. (1978 [1973]), *Símbolos naturales*, Madrid, Alianza Editorial.
Dubar, C. (1969), "La méthode de Marcel Mauss", *Revue Française de Sociologie*, 10: 4.
Dumont, L. (1972 [1952]), "Une science en devenir", *L'Arc*, 48.
Durkheim, É. (1978 [1895]), *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Akal.
— (1998), *Lettres a Marcel Mauss*. Présentés par Philippe Besnard et Marcel Fournier, París, PUF.
Evans-Pritchard, E. E. (1978 [1950]), "Antropología social: pasado y presente", *Ensayos de antropología social*, Madrid, Siglo XXI.
Firth, R. (1929), *Primitive economics of the New Zealand Maori*, Londres, Routledge.
— (1974 [1957]), "El lugar de Malinowski en la historia de la antropología económica", en R. Firth (ed.), *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
Fournier, M. (1990), "Une lettre inédite de Marcel Mauss à Roger Caillois du 22 juin 1938", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 84: 1.
— (1994), *Marcel Mauss*, París, Fayard.
— (1997), "Introduction" a *Écrits politiques*, París, Fayard.
— (2007), *Émile Durkheim (1858-1917)*, París, Fayard.
Gernet, L. (1981 [1948]), "La noción mítica del valor en Grecia", *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid, Taurus.
Giobellina Brumana, F. (2003 [1983]), "Antropología de los sentidos. Introducción a las ideas de Marcel Mauss", *Sentidos de la antropología/ Antropología de los sentidos*, Cádiz, Universidad de Cádiz

— (2005), *Soñando con los dogon. En los orígenes de la etnografía francesa*, Madrid, CSIC.

Godelier, M. (1997), *L'énigme du don*, París, Fayard.

Gülich, Ch. (1990), "Célestin Bouglé et Georg Simmel. Une correspondance franco-allemande en sociologie", *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle (Cahiers Georges Sorel),* 8: 1.

Heilbron, J. (1985), "Les méthamorphoses du durkheimienisme, 1920-1940", *Revue Française de Sociologie*, 26: 2.

Karady, V. (1968), "Présentation de l'édition", *Œuvres*, I, París, Les Éditions de Minuit.

— (1972), "Naissance de l'ethnologie universitaire", *L'Arc*, 48.

— (1976), "Durkheim, les sciences sociales et l'Université: bilan d'un demi-échec", *Revue Française de Sociologie*, 17: 2.

— (1979), "Strategies de réussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens", *Revue Française de Sociologie*, 20: 1.

— (1982), "Le problème de la légitimité dans l'organisation historique de l'ethnologie française", *Revue Française de Sociologie*, 23: 1.

Lacan, J. (1981 [1975]), *El seminario. Libro 20. Aun*, Colección El seminario de Jacques Lacan, Buenos Aires, Paidós.

— (1985 [1978]), *O seminário. Livro 2. O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, Río de Janeiro, Jorge Zahar.

Lacroix, B. (1976), "La vocation originelle d'Émile Durkheim", *Revue Française de Sociologie*, 17: 2.

Leach, E. (1974 [1957]), "La base epistemológica del empirismo de Malinowski", en R. Firth (ed.), *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

Lenoir, R. (1924), "L'institution du potlatch", *Revue Philosophique*, 47.

Lévi-Strauss, C. (1947), "La sociologie française", en Georges Gurtvich (ed.), *La sociologie au XX siècle*, París, Presses Universitaires de France.

— (1962), *La pensée sauvage*, París, Plon.

— (1979), *La voie des masques*, París, Plon.

Malinowski, B. (1926), *Crime and custom in savage society*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner.

Mauss, M. (1950 [1924]), "Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie", en *Sociologie et anthropologie*, París, PUF.

— (1974 [1914]), "Les origines de la notion de monnaie", *Œuvres*, II, París, Les Éditions de Minuit.

— (1969a [1910]), "'Contribution to the ethnology of the Haïda', 'Social conditions, beliefs of the Tlingit Indians' (J. R. Swanton)", *Œuvres*, III, París, Les Éditions de Minuit.

— (1969b [1913]), "L'ethnographie en France et à l'étranger", *Œuvres*, III, París, Les Éditions de Minuit.

— (1974 [1934]), “Débat sur les fonctions sociales de la monnaie”, *Œuvres*, II, París, Les Éditions de Minuit.
— (1979 [1930]), “L’œuvre de Marcel Mauss par lui-même”, *Revue Française de Sociologie*, 20: 1.
— (1983 [1905]), “Variations saisonnières des sociétés eskimo”, *Sociologie et anthropologie*, París, PUF.
Mauzé, M. (1986), “Boas, les Kwagul et le potlatch. Élements por un réévaluation”, *L’Homme*, 100.
Mazon, B. (1985), “La fondation Rockefeller et les Sciences Sociales en France, 1925-1940”, *Revue Française de Sociologie*, 26: 2.
Mercier, J. (1993), “Rencontres, fiches et savoir”, *Gradhiva*, 14.
Metraux, A. (1965 [1941]), *L’île de Pâques*, París, Gallimard.
Papilloud, Ch. (2004), “Trois épreuves de la relation humaine: Georg Simmel et Marcel Mauss, précurseurs de l’interactionisme critique”, *Sociologie et Sociétés*, 36: 2.
Paulme, D. (2004), “Un maître incomparable”, *Sociologie et Sociétés*, 36: 2.
Sagnol, M. (1987), “Le statut de la sociologie chez Simmel et Durkheim”, *Revue Française de Sociologie*, 28: 1.
Sahlins, M. (1968), “Philosophie politique de l’‘Essai sur le don’”, *L’Homme*, 8: 4.
— (1977 [1974]), “El espíritu del don”, *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal.
— (1979 [1963]), “Hombre pobre, hombre rico, gran hombre, jefe: tipos políticos de Melanesia y Polinesia”, en J. R. Llobera (comp.), *Antropología política*, Barcelona, Anagrama.
— (1988), *Islas de historia: La muerte del Capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Barcelona, Gedisa.
Schulte-Tenckhoff, I. (1986), *Potlatch: conquête et invention. Réflexion sur un concept anthropologique*, Lausana, Editions d’en bas.
Sibeud, E. (2004), “Marcel Mauss : ‘Projet de présentation d’un bureau d’ethnologie’ (1913)”, *Revue d’Histoire des Sciences Humaines*, 10.
Simmel, G. (1977 [1907]), *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Revista de Occidente.
Strathern, A. (1971), *The rope of Moka. Big-men and ceremonial exchange in Mount Hagen, New Guinea*, Cambridge, Cambridge University Press.
Testart, A. (1999), “Le potlatch entre le lustre et l’usure”, *Journal de la Société des Américanistes*, 85.
Warnotte, G. (2007), *Les origines sociologiques des l’obligation contractuelle*, Bruselas, Institut Solvay.
Weber, F. (2007), “Vers une ethnographie des prestations sans marché”, Prefacio a M. Mauss, *Essai sur le don*, París, PUF.

Nota del editor

La simplicidad del estilo de Mauss no es más que un espejismo. Si en sus textos, si en el *Ensayo sobre el don* en particular, no encontramos los barroquismos a los que autores franceses posteriores nos han acostumbrado, hay de todas maneras hermetismos de otro tipo que vuelven dificultosa la lectura y más aun la traducción. En síntesis, Mauss a menudo piensa y escribe para adentro, casi como un autista, de una manera que sólo podría ser acompañada –y no siempre– por su fascinado grupo de discípulos. No se trata ya sólo de que la línea argumental deba ser rehecha por el lector-intérprete, con lo que en más de una ocasión no se sabe a ciencia cierta de qué se está hablando. Hay otros casos en los que la complicidad idiomática que el autor supone de su público es excesiva; veamos dos, que se han convertido en trampas insuperables para la anterior edición española y para las dos brasileñas.

1. Hablando de la manera por la que se establecen los lazos del Kula descrito por Malinowski, dice respecto a la donación original:

> Le recevoir, c'est s'engager vraiment à donner le vaga, le premier don désiré. Mais l'on n'est encore qu'à demi partenaire. Seule, la *tradition* solennelle engage complètement (edición de 1950, p. 186; las cursivas son del editor).

"Tradición", "tradição", han sido las versiones en español y portugués, por más que el sentido de lo dicho se perdiese por completo. En la medida en que "entrega" o cualquier sinónimo vuelve inteligible la frase, la hipótesis que se deriva es que Mauss afrancesó el "traditio" (*entrega*) latino de la misma manera que en nuestra época introducimos en nuestra lengua hablada y escrita, hasta académicamente, términos ingleses.

2. Al comienzo del desarrollo de su visión de la circulación de bienes y servicios, afirma:

> c'est que tout, nourriture, femmes, enfants, biens, talismans, sol, travail, services, offices sacerdotaux et rangs, est matière à transmission et *reddition* (edición de 1950, p. 164).

"Rendición", "prestação de contas" han sido las soluciones en español y portugués para esta "reddition". Para rescatar el significado de lo que Mauss quería decir, hay que advertir que ha echado mano de un procedimiento similar al anterior: "reditio" en latín es "vuelta", de donde "devolución" parece la opción más acertada.

Se ha mantenido la misma cantidad de notas de pie de páginas (a diferencia de la traducción inglesa), salvo en la Introducción, donde se ha eliminado la nota número 5, ya que explica la utilización de distintos tamaños de letra en el cuerpo del texto, criterio que no se ha mantenido. La numeración de estas notas tiene continuidad por capítulo y no por página, como en la edición original.

Es en estas notas donde el trabajo editorial ha chocado con el mayor escollo. Las referencias bibliográficas hechas por Mauss son, por decir lo menos, confusas. La maraña tipográfica en las que se despliegan, que no ha sido modificada en la última edición

a cargo de F. Weber, hace aun más laberíntica esta acumulación de textos. Pero además Mauss comete todo tipo de error: fechas de edición y páginas a menudo están equivocadas; algún autor ha sido rebautizado (Yeats por Yate) y algún libro simplemente no existe; es el caso de *Pearls and shells* (Univ. Manchester Series, 1921) atribuido a Jackson, quien tiene varios libros en esa editorial con títulos similares.

La labor de reconstrucción bibliográfica ha sido abrumadora y nada garantiza que, pese a todos los esfuerzos desplegados, sea totalmente lograda. En algún caso, hemos señalado la imposibilidad de identificar la referencia manteniendo la cita tal como consta en el original.

Por último, el editor quiere expresar su reconocimiento a la colaboración prestada en la realización de su trabajo por Davinia Melero, de la Universidad de Cádiz, y Fernanda Peixoto y Vagner Gonçalves da Silva, de la Universidad de San Pablo, Brasil.

Ensayo sobre el don

Introducción
Sobre el don y, en particular, sobre la obligación de devolver los regalos

EPÍGRAFE

Estas estrofas del *Hávamál*, uno de los antiguos poemas de la *Edda* escandinava,[1] pueden servir como epígrafe para este trabajo, pues ponen directamente al lector en la atmósfera de ideas y hechos por donde va a moverse nuestra demostración.[2]

39 Nunca he encontrado a un hombre tan generoso
y tan dadivoso para alimentar a sus invitados
al que "recibir no fuera recibido",
ni a un hombre tan … (falta el adjetivo)
de su bien
al que recibir a cambio le resultara desagradable.[3]

1 Cassel nos introdujo a ese texto en *Theory of social economy* (1923: vol. II, 345). Los eruditos escandinavos están familiarizados con este rasgo de su antigüedad nacional.

2 Maurice Cahen hizo amablemente esta traducción para nosotros. [Hay una traducción al castellano de Olav Melkild Bakke: *Hávamál. Dichos vikingos*, Reykjavik, Gudrun Publishing, 1995. Sin embargo, hemos decidido no emplearla y traducir la versión que Mauss incorpora al texto para que las notas a pie de página no pierdan sentido (N. del E.)].

3 La estrofa es oscura, sobre todo porque en el verso 4 falta el adjetivo, pero el sentido queda claro cuando se agrega, como se suele hacer, una palabra que quiere decir liberal, derrochador. El verso 3 también es difícil. Cassel traduce:

41 Con armas y vestimentas
los amigos deben obsequiarse;
cada uno lo sabe por sí mismo (por sus propias experiencias)
Aquellos que se devuelven mutuamente los regalos
son amigos por más tiempo,
si las cosas logran salir bien.

42 Hay que ser un amigo
para su amigo
y devolver regalo por regalo;
hay que tener
risa por risa
y falsedad por mentira.

"que no toma lo que se le regala". Por el contrario, la traducción de Cahen es literal. "La expresión es ambigua –nos escribe–, algunos comprenden: 'al que recibir no le fuera agradable', otros interpretan: 'al que recibir un regalo no implicara la obligación de devolverlo'. Yo me inclino, naturalmente, por la segunda explicación." Pese a nuestro desconocimiento del nórdico antiguo, nos permitimos otra interpretación. Evidentemente, la expresión corresponde a una antigua máxima que debía ser algo así como "recibir es recibido". Si admitimos esto, el verso aludiría a ese estado de ánimo en el que se encuentran el visitante y el visitado. Se supone que cada uno debe ofrecer su hospitalidad o sus regalos como si éstos nunca le fueran a ser devueltos. Sin embargo, cada uno acepta de todos modos los regalos del visitante o las contraprestaciones del anfitrión, puesto que son bienes, y también una manera de reforzar el contrato del que son parte integrante.
Incluso, nos parece que en estas estrofas se puede detectar una parte más antigua. Todas tienen la misma estructura, curiosa y clara. En el centro de cada una, hay una máxima jurídica: "que recibir no sea recibido" (39), "aquellos que se devuelven mutuamente los regalos son amigos" (41), "devolver regalo por regalo" (42), "debes mezclar tu alma con la suya e intercambiar los regalos" (44), "el avaro siempre teme a los regalos" (48), "un regalo dado siempre espera un regalo a cambio" (145), etcétera. Es una verdadera colección de refranes. Ese proverbio o regla está rodeado de un comentario que lo desarrolla. Por lo tanto, se trata aquí no sólo de una forma de derecho muy antigua, sino incluso de una forma muy antigua de literatura.

44 Tú lo sabes, si tienes un amigo
en el cual confías
y si quieres obtener un buen resultado,
debes mezclar tu alma con la suya
e intercambiar los regalos
e ir a visitarlo con frecuencia.

45 Pero si tienes otro amigo
en el cual no confías
y si quieres llegar a un buen resultado,
debes decirle palabras bonitas
pero tener pensamientos falsos
y devolver falsedad por mentira.

46 Lo mismo sucede con aquel
en quien no confías
y de cuyos sentimientos sospechas,
debes sonreírle
pero hablar a regañadientes:
los regalos devueltos deben ser similares a los regalos recibidos.

48 Los hombres generosos y valientes
tienen la mejor vida;
no tienen ningún temor.
Pero un cobarde le teme a todo;
el avaro siempre teme a los regalos.

Cahen también nos señala la estrofa 145:

145 Más vale no rogar (pedir)
que sacrificar demasiado (a los dioses):

Un regalo dado siempre espera un regalo a cambio.
Más vale no entregar una ofrenda
que gastar demasiado en ella.

PROGRAMA

Ya vemos, pues, cuál es el tema. En la civilización escandinava y en muchas otras, los intercambios y los contratos siempre se realizan en forma de regalos, teóricamente voluntarios, pero, en realidad, entregados y devueltos por obligación.

Este trabajo es un fragmento de estudios más vastos. Desde hace ya varios años, hemos centrado nuestra atención al mismo tiempo en el régimen del derecho contractual y en el sistema de las prestaciones económicas entre las diversas secciones o subgrupos que componen las llamadas sociedades primitivas y también las que podríamos llamar arcaicas. En ellas hay gran cantidad de hechos, ellos mismos muy complejos. Todo está mezclado, todo lo que constituye la vida social de las sociedades que precedieron a las nuestras, hasta las de la protohistoria. En esos fenómenos sociales "totales", como proponemos llamarlos, se expresa a la vez y de un golpe todo tipo de instituciones: religiosas, jurídicas y morales –que, al mismo tiempo, son políticas y familiares–; económicas –y éstas suponen formas particulares de la producción y el consumo o, más bien, de la prestación y la distribución–; sin contar los fenómenos estéticos a los que conducen esos hechos y los fenómenos morfológicos que manifiestan tales instituciones.

De todos esos temas muy complejos y de esa multiplicidad de cosas sociales en movimiento, aquí sólo nos detendremos en

uno de los rasgos, profundo pero aislado: el carácter voluntario, por así decirlo, en apariencia libre y gratuito y, sin embargo, forzado e interesado de esas prestaciones. Éstas casi siempre han adoptado la forma del presente, del regalo que se brinda con generosidad, incluso cuando en ese gesto que acompaña la transacción sólo hay ficción, formalismo y mentira social y cuando, en el fondo, detrás de él hay obligación e interés económico. Incluso, aunque indicaremos con precisión todos los diversos principios que han dado ese aspecto a una forma necesaria del intercambio –es decir, de la propia división del trabajo social–, sólo estudiaremos en profundidad uno de todos esos principios. *¿Cuál es la regla de derecho y de interés que hace que, en las sociedades de tipo primitivo o arcaico, el presente recibido se devuelva obligatoriamente? ¿Qué fuerza hay en la cosa que se da que hace que el donatario la devuelva?* Éste es el problema que en particular nos interesa, aunque también señalaremos otros. Esperamos poder brindar, mediante una cantidad bastante grande de hechos, una respuesta a esta cuestión precisa y mostrar en qué dirección puede orientarse el estudio de cuestiones vinculadas. También veremos a qué nuevos problemas nos enfrentamos: unos conciernen a una forma permanente de la moral contractual, a saber, la manera en que en la actualidad el derecho de las cosas sigue estando ligado al derecho de las personas; otros conciernen a las formas y a las ideas que siempre han presidido, al menos en parte, el intercambio y que, aún hoy, complementan en parte la noción de interés individual.

Así pues, alcanzaremos un doble objetivo. Por un lado, llegaremos a conclusiones de cierto modo arqueológicas sobre la naturaleza de las transacciones humanas en las sociedades que nos rodean o inmediatamente anteriores a la nuestra. Describiremos los fenómenos de intercambio y de contrato en esas sociedades

que no carecen, como se ha dicho, de mercados económicos –pues el mercado es un fenómeno humano que, en nuestra opinión, no es ajeno a ninguna sociedad conocida–, pero cuyo régimen de intercambio es distinto al nuestro. Veremos en ellas la existencia del mercado antes de la institución de los mercaderes y antes de su principal invento, la moneda propiamente dicha: cómo funcionaba antes de que se encontraran las formas que podemos llamar "modernas" (semítica, helénica, helenística y romana) del contrato y de la venta, por un lado, y de la moneda acuñada, por otro. Estudiaremos la moral y la economía que intervienen en esas transacciones.

Y como observaremos que esa moral y esa economía aún funcionan en nuestras sociedades de manera constante y, por así decirlo, subyacente, como creemos haber hallado aquí una de las rocas humanas sobre las que están construidas nuestras sociedades, podremos deducir algunas conclusiones morales sobre algunos problemas planteados por la crisis de nuestro derecho y la crisis de nuestra economía, y allí nos detendremos. Estas páginas de historia social, de sociología teórica, de conclusiones de moral, de práctica política y económica no nos llevan, en el fondo, más que a plantearnos una vez más, bajo nuevas formas, cuestiones antiguas pero siempre renovadas.[4]

4 No he podido consultar a Burckhard (1899: 53 y ss.).
Pero, para el derecho anglosajón, el hecho sobre el cual pondremos el foco fue muy bien analizado por Pollock y Maitland (1898: vol. II, 82): "The wide word gift, which will cover sale, exchange, gage and lease" [El amplio término "gift", que incluye venta, intercambio, prenda y arriendo]. Cf. *ibid.* (pp. 12 y 212-214): "No existe un don gratuito que tenga fuerza de ley". También véase en su totalidad la disertación de Neubecker (1909: 65 y ss.) respecto de la dote germánica.

MÉTODO EMPLEADO

Hemos seguido un método de comparación precisa. Primero, como siempre, sólo hemos estudiado nuestro tema en áreas determinadas y escogidas: Polinesia, Melanesia, noroeste de América del Norte, así como algunos derechos muy significativos. A continuación, como es natural, sólo hemos escogido derechos que, gracias a los documentos y al trabajo filológico, nos brindaban acceso a la conciencia de las propias sociedades, pues aquí se trata de términos y de nociones; esto restringía aun más el campo de nuestras comparaciones. Por último, cada estudio se ha centrado en sistemas que nos hemos limitado a describir, uno tras otro, en su integridad; renunciamos, pues, a una comparación constante donde todo se mezcla y donde las instituciones pierden su color local y los documentos, su sabor.

PRESTACIÓN. DON Y POTLATCH

El presente trabajo forma parte de la serie de investigaciones que Davy y yo llevamos a cabo desde hace mucho tiempo sobre las formas arcaicas del contrato.[5] Las resumiremos brevemente.

* * *

No parece que haya existido nunca, ni en una época cercana a la nuestra, ni en las mal llamadas sociedades “primitivas” o “inferiores”, nada que se parezca a lo que se denomina “Economía

5 Davy (1922); véanse las indicaciones bibliográficas en Mauss (1921a); Lenoir (1924a).

natural".[6] Por una extraña, pero clásica, aberración, para caracterizar a esta economía se llegaba a emplear los textos de Cook sobre el intercambio y el trueque entre los polinesios.[7] Ahora bien, aquí estudiaremos a esos mismos polinesios y veremos cuán alejados están, en materia de derecho y de economía, del estado de naturaleza.

En las economías y los derechos anteriores a los nuestros, nunca se observan, por así decirlo, simples intercambios de bienes, riquezas y productos en un comercio llevado a cabo entre individuos. Ante todo, no son los individuos, sino las colectividades las que se comprometen unas con otras, las que intercambian y asumen contratos.[8] Las personas que intervienen en el contrato

6 Somlo (1909) ha presentado una buena discusión de estos hechos y un compendio donde (p. 156) comienza a entrar en la vía que nosotros mismos vamos a tomar.

7 Grierson (1903) ya dio los argumentos necesarios para poner fin a ese prejuicio. Al igual que Von Moszkowski (1911); pero éste considera el robo como primitivo y confunde, en suma, el derecho de tomar con el robo. Hallaremos una buena exposición de estos hechos maoríes en Von Brun (1912), donde se dedica un capítulo al intercambio. El trabajo de conjunto más reciente sobre la economía de los pueblos llamados primitivos es: Koppers (1915-1916: 611-651 y 971-1079); especialmente bueno para la exposición de las doctrinas; un poco dialéctico para el resto.

8 En nuestras últimas publicaciones, hemos observado en Australia un comienzo de prestación regulada entre tribus, y no sólo entre clanes y fratrías, en particular en ocasión de una muerte. Entre los kakadu, del territorio norte, existe una tercera ceremonia fúnebre después del segundo entierro. Durante esa ceremonia, los hombres proceden a una especie de investigación policial para determinar, al menos de forma ficticia, quién fue el autor de la muerte por maleficio. Pero al contrario de lo que en la mayoría de las tribus australianas sucede después, no se lleva a cabo ninguna venganza. Los hombres se contentan con juntar sus lanzas y determinar lo que pedirán a cambio. Al día siguiente, se llevan esas lanzas a otra tribu, la de los umoriu, por ejemplo, en cuyo asentamiento las personas comprenden perfectamente el objetivo del envío. Allí, las lanzas son dispuestas en pilas según sus propietarios. Y según una tarifa preestablecida, se colocan los

son personas morales: clanes, tribus y familias que se enfrentan y se oponen, ya sea en grupos que se encaran frente a frente en el mismo terreno, ya sea por intermedio de sus jefes, ya sea de ambas formas a la vez.[9] Además, lo que intercambian no son sólo bienes y riquezas, muebles e inmuebles, cosas económicamente útiles. Intercambian, ante todo, cortesías, festines, ritos, colaboración militar, mujeres, niños, danzas, fiestas, ferias en las que el mercado no es más que uno de los momentos y la circulación de las riquezas no es más que uno de los términos de un contrato mucho más general y mucho más permanente. Por último, esas prestaciones y contraprestaciones se realizan de forma más bien voluntaria, a través de presentes o regalos, aunque en el fondo sean rigurosamente obligatorias, a riesgo de desatarse una guerra privada o pública. Proponemos denominar todo esto *sistema de prestaciones totales*. Creemos que el tipo más puro de dichas instituciones está representado por la alianza de dos fratrías en las tribus australianas o norteamericanas en general, donde los ritos,

objetos deseados frente a esas pilas. Luego, se vuelve a llevar todo a los kakadu (Spencer, 1914: 247). Sir Baldwin menciona que esos objetos podrán intercambiarse de nuevo por lanzas, hecho que no comprendemos muy bien. Pero a su vez, a él le resulta difícil comprender la conexión entre esos funerales y esos intercambios y agrega que "los nativos no tienen idea". Sin embargo, esta costumbre es fácil de entender: de cierta forma, es un pacto jurídico usual que remplaza la venganza y que da origen a un mercado intertribal. Ese intercambio de cosas es, al mismo tiempo, un intercambio de prendas de paz y de solidaridad en el duelo, como suele suceder en Australia entre clanes de familias asociadas y aliadas por matrimonio. La única diferencia es que, esta vez, el uso se ha vuelto intertribal.

9 Aun un poeta tan tardío como Píndaro dijo: νεανίᾳ γαμβρῷ προπίνων οἴκοθεν οἴκαδε [al joven desposado brindando de casa en casa], *Olímpicas*, VIII, 4. Todo el fragmento se ve influido por el estado de derecho que vamos a describir. Los temas del presente, la riqueza, el matrimonio, el honor, el favor, la alianza, la comida común y la bebida dedicada, incluso el de los celos que suscita el casamiento, están representados por palabras expresivas y dignas de comentarios.

los casamientos, la herencia de bienes, los vínculos de derecho y de interés, los rangos militares y sacerdotales, todo es complementario y supone la colaboración de ambas mitades de la tribu. Los juegos, por ejemplo, están muy en particular regidos por ellas.[10] Los tlingit y los haida, dos tribus del noroeste de América del Norte, expresan con fuerza la naturaleza de esas prácticas diciendo que "las dos fratrías se muestran respeto".[11]

Pero, en estas dos últimas tribus del noroeste de América del Norte, y en toda la región, aparece una por cierto típica, pero menos evolucionada y relativamente más rara, de estas prestaciones totales. Proponemos llamarla "potlatch", como lo hacen de hecho los autores estadounidenses que emplean este nombre chinook que ha pasado a formar parte del lenguaje corriente de los blancos y los indios desde Vancouver hasta Alaska. "Potlatch" significa esencialmente "alimentar", "consumir".[12] Estas tribus, muy ricas, que viven en las islas, en la costa o entre las Montañas Rocosas y la costa, pasan su invierno en una fiesta perpetua:

10 Véanse en particular las notables reglas del juego de pelota de los omaha: Alice Fletcher y La Flesche (1905-1906: vol. XXVII, 197 y 366).

11 Krause (1885: 234 y ss.) captó muy bien ese rasgo de las fiestas, los ritos y los contratos que describe, sin darles el nombre de potlatch. Boursin, en Porter (1893: 54-66) y Porter (*ibid.*: 33) han señalado ese rasgo de glorificación recíproca del potlatch, esta vez nombrado. Pero fue Swanton (1905b: 345) quien lo destacó mejor. Véanse también nuestras observaciones (Mauss, 1910: 207) y Davy (1922: 172).

12 Sobre el sentido de la palabra potlatch, véanse Barbeau (1911); Davy (1922: 162). Sin embargo, no nos parece que el sentido propuesto sea el original. En efecto, Boas indica para la palabra potlatch, es cierto que en kwakiutl y no en chinook, el sentido de *feeder*, alimentador, y literalmente "*place of being satiated*", lugar donde uno se sacia (Boas y Hunt, 1906: vol. X, 43, n. 2; 1905: vol. III, 255 y 517, s. v.: Pol). Pero los dos significados de potlatch –don y alimento– no son excluyentes, pues aquí la forma esencial de la prestación es alimentaria, al menos en teoría. Acerca de esos significados, véanse más adelante, pp. 81 y ss.

banquetes, ferias y mercados que, al mismo tiempo, constituyen la solemne reunión de la tribu. Ésta se organiza según sus cofradías jerárquicas, sus sociedades secretas, a menudo confundidas con las primeras y con los clanes; y todo ello –clanes, casamientos, iniciaciones, sesiones de chamanismo y de culto a los grandes dioses, a los tótems o a ancestros colectivos o individuales del clan– se mezcla en una inextricable red de ritos, prestaciones jurídicas y económicas, fijaciones de rangos políticos en la sociedad de los hombres, en la tribu y en las confederaciones de tribus, e incluso a nivel internacional.[13] Pero lo notable en estas tribus es el principio de la rivalidad y del antagonismo que domina todas estas prácticas. Se llega hasta la batalla, hasta el asesinato de los jefes y los nobles que se enfrentan de esa manera. También se llega hasta la destrucción puramente suntuaria[14] de las riquezas acumuladas para eclipsar al jefe rival, que al mismo tiempo es alguien asociado (por lo general, abuelo, suegro o yerno). Existe una prestación total porque es todo el clan el que contrae un contrato para todos, por todo lo que posee y por todo lo que hace, por intermedio de su jefe.[15] Pero esa prestación reviste para el jefe un carácter agonístico muy

13 El aspecto jurídico del potlatch fue estudiado por Adam (véanse sus artículos de la *Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft*, 1911 y ss.; y Adam, 1922) y por Davy (1922). El aspecto religioso y el económico no son menos esenciales y no deben tratarse con menos profundidad. En efecto, la naturaleza religiosa de las personas implicadas y de las cosas intercambiadas o destruidas no son indiferentes a la naturaleza misma de los contratos, al igual que los valores que se les otorgan.

14 Los haida dicen "matar" la riqueza.

15 Véanse los documentos de Hunt en Boas y Hunt (1921: vol. II, 1340), donde se encontrará una interesante descripción de la forma en que el clan aporta sus contribuciones al jefe para el potlatch así como parlamentos muy interesantes. El jefe dice en particular: "Pues no será en mi nombre. Será en vuestro nombre y os volveréis famosos entre las tribus cuando se diga que dais vuestra propiedad para un potlatch" (*ibid.*: 1342, l. 31 y ss.).

marcado. Es esencialmente usuraria y suntuaria y, ante todo, se asiste a una lucha de los nobles para determinar una jerarquía entre ellos de la que, con posterioridad, se beneficia su clan.

Proponemos reservar el nombre de potlatch para esa clase de institución, que podríamos llamar, con menos riesgo y con mayor precisión, pero también de un modo más largo: *prestaciones totales de tipo agonístico*.

Hasta aquí, sólo habíamos hallado ejemplos de esta institución en las tribus del noroeste de América del Norte y en las de una parte del norte de América del Norte,[16] en Melanesia y en Papúa.[17] En todo el resto del mundo, en África, Polinesia y Malasia, en América del Sur, en el resto de América del Norte, creemos que el fundamento de los intercambios entre los clanes y las familias adopta la forma más elemental de la prestación total. Sin embargo, algunas investigaciones más exhaustivas revelan hoy la existencia de una cantidad bastante considerable de formas intermedias entre esos intercambios de exasperada rivalidad con destrucción de riquezas, como los del noroeste de América del Norte y Melanesia, y otros, de emulación más moderada, donde los contratantes rivalizan con regalos: de este modo, nosotros también rivalizamos con nuestros regalos de año nuevo, nuestros festines, nuestras bodas, nuestras simples invitaciones y aún nos sentimos obligados a *revanchieren*,[18] como dicen los alemanes.

16 En efecto, el ámbito del potlatch supera los límites de las tribus del noroeste. En particular, hay que considerar el "*asking Festival*" de los esquimales de Alaska como algo distinto que un préstamo a las tribus indígenas vecinas: cf. infra, p. 95, n. 45.

17 Véanse nuestras observaciones (Mauss, 1906-1909: 101; 1913: 372-374; 1920). Lenoir (1924b) ha señalado dos hechos de potlatch bastante claros en América del Sur.

18 Thurnwald (1912: vol. III, 8) emplea esta palabra.

Hemos detectado este tipo de formas intermedias en el mundo indoeuropeo antiguo, en particular entre los tracios.[19]

Este tipo de derecho y de economía contiene diversos temas, reglas e ideas. Evidentemente, el más importante de esos mecanismos espirituales es aquel que obliga a devolver el presente recibido. Ahora bien, en la Polinesia, la razón moral y religiosa de esa coerción es más clara que en cualquier otro lugar. Si se la estudia en particular, se verá con claridad cuál es la fuerza que impulsa a devolver una cosa recibida y, en general, a ejecutar los contratos reales.

19 Mauss (1921a).

I
Los dones intercambiados y la obligación de devolverlos (Polinesia)

1. PRESTACIÓN TOTAL, BIENES UTERINOS CONTRA BIENES MASCULINOS (SAMOA)

En las investigaciones sobre la extensión del sistema de los dones contractuales, durante mucho tiempo se creyó que no había potlatch propiamente dicho en la Polinesia. Las sociedades polinesias donde las instituciones se acercaban más a él no parecían superar el sistema de "prestaciones totales", de contratos perpetuos entre clanes que ponían en común a sus mujeres, sus hombres, sus niños, sus ritos, etcétera. Los hechos que estudiamos entonces, en particular en Samoa, la notable costumbre de los intercambios de esteras blasonadas entre jefes durante la boda, no nos parecían estar por encima de ese nivel.[1] El elemento de rivalidad, de destrucción, de combate, parecía estar ausente, mientras que no está ausente en la Melanesia. Por último, había muy pocos hechos. Ahora seríamos menos críticos.

En primer lugar, ese sistema de regalos contractuales en Samoa se extiende mucho más allá del casamiento; acompañan a los

1 Davy (1922: 140) ha estudiado estos intercambios respecto del matrimonio y de sus relaciones con el contrato. Veremos que éstos tienen más implicaciones.

siguientes sucesos: nacimiento de un hijo,[2] circuncisión,[3] enfermedad,[4] pubertad de la hija,[5] ritos fúnebres,[6] comercio.[7]

Luego, se comprueban claramente dos elementos esenciales del potlatch propiamente dicho: el del honor, del prestigio, del "mana" que confiere la riqueza,[8] y el de la obligación absoluta de devolver esos dones a riesgo de perder ese "mana", esa autoridad, ese talismán y esa fuente de riqueza que es la autoridad en sí misma.[9]

Por un lado, como dice Turner:

2 Turner (1884a: 178; 1884b: 82 y ss.); Stair (1897: 175).
3 Krämer (1902: vol. II, 52-63).
4 Stair (1897: 180); Turner (1884a: 225; 1884b: 142).
5 Turner (1884a: 184; 1884b: 91).
6 Krämer (1902: vol. II, 105; Turner (1884b: 146).
7 Krämer (1902: vol. II, 96 y 363). La expedición comercial, el "malaga" (véase "walaga", Nueva Guinea), se acerca en efecto mucho al potlatch que, por su parte, es característico de las expediciones al archipiélago melanesio vecino. Krämer emplea la palabra "Gegengeschenk" para el intercambio de los "oloa" contra los "tonga" del que vamos a hablar. Además, si bien no hay que caer en las exageraciones de los etnógrafos ingleses de la escuela de Rivers y de Elliot Smith, ni en las de los etnógrafos estadounidenses que, luego de Boas, ven en todo el sistema del potlatch americano una serie de adopciones, no obstante hay que atribuirle un peso importante a la expansión de las instituciones; en especial en este caso, en que un comercio considerable, de isla en isla, de puerto en puerto, a través de distancias muy grandes, debió de transmitir desde tiempos muy remotos no sólo cosas, sino también maneras de intercambiarlas. Malinowski, en los trabajos que citamos más adelante, observó este hecho con exactitud. Véase un estudio sobre algunas de esas instituciones (noroeste de Melanesia) en Lenoir (1924b).
8 La emulación entre clanes maoríes se menciona de todas maneras con bastante frecuencia, en particular a propósito de las fiestas. Por ejemplo, S. P. Smith (1906: 87); véase más adelante p. 93, n. 37.
9 La razón por la cual no decimos que, en ese caso, hay potlatch propiamente dicho es porque falta el carácter usurario de la contraprestación. Sin embargo, como lo veremos en el derecho maorí, el hecho de no devolver provoca la pérdida del "mana", de la "cara" como dicen los chinos; y en Samoa hay que dar y devolver bajo la misma amenaza.

> Después de las fiestas de nacimiento, después de haber recibido y devuelto los *oloa* y los *tonga* –en otras palabras, los bienes masculinos y los bienes femeninos–, el marido y la mujer no terminaban mucho más ricos que antes. Pero tenían la satisfacción de haber visto lo que ellos consideraban un gran honor: grandes cantidades de propiedades reunidas en ocasión del nacimiento de su hijo.[10]

Por otro lado, esos dones pueden ser obligatorios, permanentes y no tener más contraprestación que el estado de derecho que los provoca. De este modo, el propio niño que la hermana, y en consecuencia el cuñado, tío uterino, reciben para criar de su hermano y su cuñado es denominado *tonga*, un bien uterino.[11] Es "el canal por el cual los bienes de naturaleza indígena,[12] los *tonga*, siguen circulando de la familia del niño hacia esa familia. Por otra parte, el niño constituye para sus padres el medio para obtener bienes de naturaleza extranjera (*oloa*) de los parientes que lo han adoptado, y eso sucede durante toda la vida del niño". "Ese sacrificio [de los vínculos naturales crea una] facilidad sistemática de tráfico entre propiedades indígenas y extranjeras."

10 Turner (1884a: 178; 1884b: 52). Este tema de la ruina y el honor es fundamental en el potlatch del noroeste de América del Norte. Véase un ejemplo en Porter (1893: 34).

11 Turner (1884a: 178; 1884b: 83) llama al joven "adoptado". Se equivoca. La costumbre es exactamente la del "*fosterage*", de la educación brindada fuera de la familia natal, con la precisión de que ese "*fosterage*" es una especie de regreso a la familia uterina, pues el niño es criado por la familia de la hermana de su padre, en realidad con su tío uterino, esposo de ésta. No debemos olvidar que en la Polinesia hay una doble clasificación del parentesco: una uterina y otra masculina, véase nuestra reseña del trabajo de Elsdon Best (1902), *Maori nomenclature* (Mauss, 1902-1903), y las observaciones de Durkheim (1900-1901: 37).

12 Turner (1884a: 179; 1884b: 83).

En suma, el niño, bien uterino, es el medio a través del cual los bienes de la familia uterina se intercambian por los de la familia masculina. Y basta con observar que, por el hecho de vivir con su tío uterino, tiene evidentemente derecho a vivir allí y, en consecuencia, tiene un derecho general sobre sus propiedades; así pues, este sistema de "*fosterage*" se asemeja bastante al derecho general que en la Melanesia se reconoce al sobrino uterino sobre las propiedades de su tío.[13] Para que allí haya potlatch, sólo falta el tema de la rivalidad, del combate y de la destrucción.

Pero detengámonos en los dos términos, *oloa* y *tonga*. El segundo designa conjuntos de cosas permanentes, en particular las esteras de casamiento[14] que heredan las hijas nacidas de dicho matrimonio, las decoraciones, los talismanes, que entran en la familia recién fundada a través de la mujer con la condición de que sean devueltos;[15] en suma, se trata de una especie de propiedad estable. Por su parte, los *oloa*[16] designan objetos, en su mayoría instrumentos, que son sólo del marido y, en lo esencial, cosas muebles. En la actualidad se aplica ese término para las cosas provenientes de los blancos.[17] Evidentemente, se trata de una extensión de sentido reciente, y podemos ignorar

13 Véanse nuestras observaciones sobre el *vasu* fidjiano, en Mauss (1920).

14 Krämer (1902: s. v. *toga*, vol. I, 482; vol. II, 90).

15 *Ibid.*, vol. II, 296; cf. p. 90 (*toga* = *Mitgift*); p. 94, intercambio de *oloa* contra *toga*.

16 *Ibid.*, vol. I, 477. Violette (1879: s. v. "*toga*") dice acertadamente: "riquezas del país que consisten en finas esteras y *oloa*, riquezas tales como las casas, las embarcaciones, las telas, las armas" (p. 194, col. 2); y remite a *oa*, riquezas, bienes, que abarca todos los artículos extranjeros.

17 Turner (1884a: 179; cf. 186). Tregear (1891: 468, en la palabra *toga*, s. v. *taonga*) confunde las propiedades que llevan ese nombre y las que llevan el nombre de *oloa*. Se trata, evidentemente, de un descuido.

la siguiente traducción de Turner: "*Oloa-foreign*"; "*tonga-native*". Ésta es inexacta e insuficiente, si no carente de interés, pues prueba que las propiedades llamadas *tonga* están más ligadas al suelo,[18] al clan, a la familia y a la persona que las llamadas *oloa*.

Pero si ampliamos nuestro campo de observación, la noción de *tonga* adquiere de inmediato otra acepción. En maorí, en tahitiano, en las lengua de Tonga y de Mangareva, designa todo lo que es una propiedad propiamente dicha, todo aquello que vuelve a una persona rica, poderosa, influyente, todo aquello que puede ser intercambiado, objeto de compensación.[19] Son en forma exclusiva tesoros, talismanes, blasones, esteras e ídolos sagrados, a veces incluso las tradiciones, los cultos y los rituales mágicos. Aquí volvemos a encontrarnos con esa noción de propiedad-talismán que estamos seguros está generalizada en todo el mundo malayo-polinesio e, incluso, en todo el Pacífico.[20]

El reverendo Ella (1899: 165) describe de la siguiente forma los *ie tonga* (esteras): "Eran la principal riqueza de los indígenas; antes se los usaba como una forma de moneda en los intercambios de propiedad, los casamientos y en ocasiones de especial cortesía. Con frecuencia, se los conserva en las familias como '*heirloms*' (bienes sustituidos) y a muchos '*ie*' antiguos se los conoce más y se los aprecia más por haber pertenecido a determinada familia célebre", etcétera. Véase Turner (1884b: 120). Todas estas expresiones tienen un equivalente en la Melanesia, en América del Norte y en nuestro folklore, como vamos a ver.

18 Krämer (1902: vol. II, 90 y 93).

19 Véase Tregear (1891, s. v. *taonga*): (tahitiano), *tataoa*, dar alguna propiedad, *faataoa*, compensar, dar alguna propiedad; (islas Marquesas) Lesson (1884: vol. II, 232), *taelae*; véase "saca los presentes", *tiau tae-tae*, presentes entregados, "regalos, bienes de su región entregados para obtener bienes extranjeros"; Radiguet, *Les derniers sauvages*, p. 157. La raíz de la palabra es *tahu*, etcétera.

20 Véase Mauss (1914), donde casi todos los hechos mencionados, salvo los hechos del África negra y americanos, pertenecen a ese ámbito.

2. EL ESPÍRITU DE LA COSA DADA (MAORÍ)

Ahora bien, esta observación nos lleva a una constatación muy importante. Los *taonga* están, al menos en la teoría del derecho y de la religión maoríes, ligados con fuerza a la persona, al clan, al suelo; son el vehículo de su "mana", de su fuerza mágica, religiosa y espiritual. En un proverbio recogido por sir G. Grey[21] y C. O. Davis,[22] se les ruega que destruyan al individuo que los ha aceptado. Esto significa, por lo tanto, que poseen en sí mismos ese poder en caso de que el derecho, sobre todo la obligación de devolver, no sea respetado.

Nuestro inolvidable amigo Hertz ya había vislumbrado la importancia de esos hechos: con su conmovedora generosidad, había escrito "para Davy y Mauss" en la ficha donde registraba el siguiente hecho. Colenso dice:[23] "Tenían una especie de sistema de intercambio, o más bien de dar regalos que después deben intercambiarse o devolverse". Por ejemplo, se intercambia pescado seco por aves en salazón o por esteras.[24] Todas esas cosas se intercambian entre tribus o "familias amigas sin ningún tipo de estipulación".

Pero Hertz también había escrito –y hoy vuelvo a encontrarlo en sus fichas– un texto cuya importancia se nos había escapado a ambos, pues yo también lo conocía.

A propósito del *hau*, del espíritu de las cosas y, en particular, el del bosque y el de las presas de caza que éste contiene, Tamati

21 Grey (1922a: 103).
22 Davis (1855: 21).
23 Colenso (1868: 354).
24 En teoría, las tribus de Nueva Zelanda están divididas por la propia tradición maorí en pescadores, agricultores y cazadores, que supuestamente intercambian constantemente sus productos. Véase Best (1909: 435).

Ranaipiri, uno de los mejores informantes maoríes de R. Elsdon Best, nos brinda, por completa casualidad y sin ideas preconcebidas, la clave del problema.[25]

> Voy a hablar del *hau*... El *hau* no es el viento que sopla. En absoluto. Supón que posees un artículo determinado (*taonga*) y que me das dicho artículo; me lo das sin un precio establecido.[26] No hacemos ningún negocio al respecto. Ahora bien, yo le doy ese artículo a una tercera persona que, después de que ha pasado algún tiempo, decide devolver alguna cosa a modo de pago (*utu*),[27] me regala algo (*taonga*). Ahora bien, ese *taonga* que él me da es el espíritu (*hau*) del *taonga* que yo recibí de ti y que le di a él. Yo debo devolverte los *taonga* que he recibido por esos *taonga* (que tú me diste). No sería justo (*tika*) de mi parte conservar esos *taonga* para mí, ya sean deseables (*rawe*) o desagradables (*kino*). Yo debo dártelos a ti, pues son un *hau*[28] del *taonga* que me has dado. Si me quedara con ese segundo *taonga*, podría sucederme algo malo, algo grave, incluso la muerte. Tal es el *hau*, el *hau* de la propiedad personal, el *hau* de los *taonga*, el *hau* del bosque. *Kati ena* (suficiente sobre este tema).

25 *Ibid.*: 431 del texto maorí, trad., p. 439.

26 La palabra *hau* designa, al igual que el latín *spiritus*, a la vez el viento y el alma, más precisamente, al menos en ciertos casos, el alma y el poder de las cosas inanimadas y vegetales, mientras que la palabra *mana* se reserva para los hombres y los espíritus y se aplica a las cosas con menos frecuencia que en melanesio.

27 La palabra *utu* se refiere a la satisfacción de los vengadores de sangre, las compensaciones, los pagos, la responsabilidad, etcétera. También designa el precio. Es una noción compleja de moral, de derecho, de religión y de economía.

28 *He hau*. La traducción de estas dos frases ha sido abreviada por Elsdon Best, no obstante, la he seguido.

Este texto capital merece algunos comentarios. Típicamente maorí, impregnado de ese espíritu teológico y jurídico aún impreciso –las doctrinas de la "casa de los secretos"–, pero en extremo claro por momentos, sólo presenta un elemento oscuro: la intervención de una tercera persona. Pero para comprender bien al jurista maorí, basta con decir:

> Los *taonga* y todas las propiedades llamadas rigurosamente personales tienen un *hau*, un poder espiritual. Si tú me das uno, yo se lo doy a un tercero; éste me devuelve otro, pues se ve empujado por el *hau* de mi regalo; y yo estoy obligado a darte esa cosa, pues tengo que darte lo que en realidad es el producto del *hau* de tu *taonga*.

Así interpretada, la idea no sólo se aclara, sino que se revela como una de las ideas centrales del derecho maorí. Lo que obliga en el regalo recibido, intercambiado, es el hecho de que la cosa recibida no es algo inerte. Aunque el donante la abandone, ésta sigue siendo una cosa propia. A través de ella, tiene poder sobre el beneficiario y como propietario de ella tiene poder sobre el ladrón.[29] Pues el *taonga* está animado por el *hau* de su bosque, de

29 R. Hertz había reunido muchos hechos demostrativos sobre este último punto para uno de los parágrafos de su trabajo *Le péché et l'expiation*. Éstos prueban que la sanción del robo es el simple efecto mágico y religioso del *mana*, del poder que el propietario conserva sobre la cosa robada; y que, además, ésta, envuelta en tabúes y marcada con marcas de propiedad, está completamente cargada por éstas de *hau*, de poder espiritual. Ese *hau* es el que venga al robado, lo que se apodera del ladrón, lo encanta, lo conduce a la muerte o lo fuerza a una restitución. Esos hechos podrán hallarse en el libro que vamos a publicar de R. Hertz, en los párrafos dedicados al *hau*.

su terruño, de su suelo; es realmente "*native*":[30] el *hau* persigue a quienquiera que lo retenga.

Persigue no sólo al primer donatario, e incluso, en su caso, a un tercero, sino a todo individuo al cual simplemente se transmita el *taonga*.[31] En el fondo, es el *hau* el que quiere regresar a su lugar de nacimiento, al santuario del bosque y del clan y al propietario. El *taonga* o su *hau* –que, por otra parte, es en sí

30 En el trabajo de Hertz se hallarán los documentos sobre los *mauri* a los que hacemos alusión aquí. Dichos *mauri* son a la vez talismanes, escudos, santuarios donde reside el alma del clan, *hapu*, su *mana* y el *hau* de su tierra.
Es necesario comentar y discutir los documentos de Elsdon Best a este respecto, en particular aquellos que se refieren a las notables expresiones de *hau whitia* y de *kai hau*. Los principales pasajes se encuentran en "Spiritual concepts of the Maori" (Best, 1901: 10 –texto maorí– y 1900: 198). No podemos abordarlos como sería conveniente, pero ésta es nuestra interpretación: "*hau whitia*, averted *hau*", dice Elsdon Best, y su traducción parece correcta. Puesto que el pecado de robar o el de no pagar o no dar una contraprestación es, por cierto, una corrupción del alma, del *hau*, como en los casos (que suelen confundirse con el robo) de rechazo a hacer un negocio o a hacer un regalo: por el contrario, *kai hau* está mal traducido cuando se lo considera como el simple equivalente de *hau whitia*.
En efecto, esta expresión designa el acto de comer el alma y por cierto es el sinónimo de *whanga hau*, cf. Tregear (1891: s. v. *kai* y *whangai*); pero esta equivalencia no es simple, ya que el regalo tipo es de alimentos, *kai*, y la palabra hace alusión a ese sistema de comunión alimentaria, de la falta que consiste en quedar en débito. Pero hay más: la propia palabra *hau* entra en esa esfera de ideas; H. W. Williams (*A dictionary of the Maori language*, p. 23) dice: "*hau*, presente devuelto a modo de reconocimiento por un presente recibido".

31 También llamamos la atención sobre la notable expresión *kai-hau-kai*, Tregear (1891: 116): "devolver un presente de alimento ofrecido por una tribu a otra; fiesta (isla del sur)". Significa que, en realidad, ese presente y esa fiesta devueltos son el alma de la primera prestación que regresa a su punto de partida: "alimento que es el *hau* del alimento". En estas instituciones y en estas ideas se confunden todo tipo de principios que nuestros vocabularios europeos, por el contrario, ponen el máximo cuidado en distinguir.

mismo una especie de individuo–[32] se adhiere a esa serie de usuarios hasta que éstos restituyan echando mano a sus propias cosas, a sus *taonga*, a sus propiedades o bien a su trabajo o a su comercio, mediante sus festines, fiestas y presentes, un equivalente o un valor superior que, a su vez, darán a los donantes autoridad y poder sobre el primer donante convertido en último donatario. Ésa es la idea central que parece gobernar la circulación obligatoria de las riquezas, los tributos y los dones en Samoa y en Nueva Zelanda.

Un hecho similar echa luz sobre dos importantes sistemas de fenómenos sociales en la Polinesia e incluso fuera de ella. Ante todo, permite ver cuál es la naturaleza del vínculo jurídico creado por la transmisión de una cosa. Más adelante retomaremos este punto. Mostraremos cómo esos hechos pueden contribuir a una teoría general de la obligación. Pero, por el momento, está claro que en el derecho maorí, el vínculo de derecho, vínculo por las cosas, es un vínculo de almas, pues la cosa misma tiene un alma, es alma. De lo que se deriva que regalarle algo a alguien es regalar una parte de uno mismo. También, así nos damos cuenta mejor de la naturaleza misma del intercambio por dones, de

32 En efecto, los *taonga* parecen estar dotados de individualidad, incluso fuera del *hau* que los vincula con su propietario. Llevan nombres. Según la mejor enumeración (la que Tregear [1891: 360, s. v. *pounamu*] toma de los manuscritos de Colenso), sólo incluyen, de manera limitada, las siguientes categorías: los *pounamu*, los famosos jades, propiedad sagrada de los jefes y los clanes, en general los *tiki*, tan escasos, tan individuales y tan bien esculpidos; luego, diversos tipos de esteras, una de las cuales, sin duda blasonada como en Samoa, lleva el nombre de *korowai* (es la única palabra maorí que nos recuerda la palabra samoana *oloa*, cuyo equivalente maorí hemos buscado en vano).
Un documento maorí llama *taonga* a las *Karakia*, fórmulas mágicas con nombres individuales y consideradas como talismanes personales transmisibles (*The Journal of the Polynesian Society*, vol. IX, p. 126; trad., p. 133).

todo aquello que llamamos prestaciones totales y, entre éstas, la del "potlatch". Se comprende clara y lógicamente que, en ese sistema de ideas, haya que devolver al otro lo que en realidad forma parte de su naturaleza y su sustancia; pues aceptar algo de alguien es aceptar algo de su esencia espiritual, de su alma. La conservación de esa cosa sería peligrosa y mortal y no tan sólo porque sería ilícita, sino también porque esa cosa que viene de la persona, no sólo moral, sino también física y espiritualmente, esa esencia, ese alimento,[33] esos bienes, muebles o inmuebles, esas mujeres o esos descendientes, esos ritos o esas comuniones, otorgan un poder mágico y religioso sobre uno. Por último, esa cosa dada no es una cosa inerte. Animada, y con frecuencia individualizada, tiende a regresar a lo que Hertz llamaba su "hogar de origen" o a producir, para el clan y el suelo de los que proviene, un equivalente que la remplace.

3. OTROS TEMAS: LA OBLIGACIÓN DE DAR, LA OBLIGACIÓN DE RECIBIR

Para comprender por completo la institución de la prestación total y el potlatch, resta buscar la explicación de otros dos momentos que son complementarios de aquél; pues la prestación total no sólo comporta la obligación de devolver los regalos recibidos, sino que también supone otras dos de igual importancia: la obligación de hacerlos, por un lado, y la obligación de recibirlos, por otro. La teoría completa de esas tres obligaciones, de esos tres temas del mismo complejo, proporcionaría la ex-

33 Best (1909: 449).

plicación fundamental de la forma de contrato entre clanes polinesios. Por el momento, sólo podemos indicar la manera en que debe tratarse el tema.

Se hallará fácilmente una gran cantidad de hechos relativos a la obligación de recibir. Pues un clan, una casa, una asociación, un huésped no tienen la libertad de no pedir hospitalidad,[34] de no recibir regalos, de no comerciar,[35] de no contraer alianza, a través de las mujeres y de la sangre. Los dayaks han llegado a desarrollar todo un sistema de derecho y de moral sobre la obligación que se tiene de no dejar de compartir la comida a la que se asiste o que se ha visto preparar.[36]

La obligación de dar no es menos importante; su estudio podría ayudarnos a comprender cómo los hombres llegaron a intercambiar cosas entre sí. Pero aquí sólo podemos señalar al-

34 Aquí se ubicaría el estudio del sistema de hechos que los maoríes clasifican bajo las expresivas palabras "desprecio de *Tahu*". El documento principal se encuentra en Best (1899: 113). *Tahu* es el nombre "emblemático" de la comida en general, es su personificación. La expresión "*Kaua e tokahi ia Tahu*", "no desprecies a Tahu", se emplea respecto de una persona que ha rechazado la comida que se le ha ofrecido. Pero el estudio de las creencias sobre la comida entre los maoríes nos alejaría mucho de nuestro objetivo. Nos limitaremos a decir que ese dios, esa hipóstasis del alimento, es idéntico a *Rongo*, dios de las plantas y de la paz, y así se comprenderán mejor esas asociaciones de ideas: hospitalidad, comida, comunión, paz, intercambio, derecho.

35 Véase Best (1900: 198).

36 Véase Hardeland (1859: vol. I, 190 y 397 *a*, s. v. *indjok*, *irek*, *pahuni*). El estudio comparativo de esas instituciones puede extenderse a toda la región de la civilización malaya, indonesia y polinesia. La única dificultad consiste en reconocer la institución. Por ejemplo, Spencer (1862: vol. II, p. 42) describe bajo el nombre de "comercio forzado" la manera en que, en el Estado de Brunei (Borneo), los nobles recaudaban tributo de los bisayas comenzando por regalarles telas que luego eran pagadas con usura y durante muchos años. El error proviene de los propios malayos civilizados, que explotaban una costumbre de sus hermanos menos civilizados ya sin comprenderla. No enumeraremos todos los hechos indonesios de esta naturaleza (véase más adelante una reseña de *Koopen in Midden Celebes*, de Kruyt [1923a]).

gunos hechos. Negarse a dar,[37] olvidarse de invitar así como negarse a recibir,[38] equivale a declarar la guerra, significa rechazar la alianza y la comunión.[39] Luego, se da porque se está forzado, porque el donatario tiene una especie de derecho de propiedad sobre todo lo que pertenece al donante.[40] Esta propiedad

37 No invitar a una danza de guerra es un pecado, una falta que, en la isla del sur, lleva el nombre de *puha*. H. T. de Croisilles (1901: 76) (obsérvese: *tahua, gift of food*).
El ritual de hospitalidad maorí comprende una invitación obligatoria que el huésped no puede rechazar, pero que tampoco debe solicitar; debe dirigirse a la casa de recepción (que varía según las castas), sin mirar a su alrededor; su anfitrión debe prepararle una comida expresamente y estar presente en ella, con humildad; cuando parte, el extranjero recibe un regalo de víveres (Tregear, 1904: 29); véanse más adelante los ritos *idénticos* de la hospitalidad hindú.

38 En realidad, las dos reglas se mezclan de manera indisoluble, así como las prestaciones antitéticas y simétricas que prescriben. Un proverbio expresa esa mezcla; Taylor (1855: 132, proverbio Nº 60) lo traduce de forma aproximativa: "*When raw it is seen*, *when cooked*, *it is taken*". "Más vale comer un alimento que esté cocido a medias (que esperar a que lleguen los extranjeros) a que éste esté cocido y tener que compartirlo con ellos."

39 Según la leyenda, el jefe Hekemaru (falta de Maru) se negaba a aceptar "los alimentos" salvo cuando había sido visto y recibido por la aldea extranjera. Si su cortejo había pasado desapercibido y si se le enviaban mensajeros para rogarles, a él y a su gente, que volvieran sobre sus pasos y compartieran la comida, él respondía que "la comida no seguiría a su espalda". Con eso quería decir que la comida ofrecida detrás de la "sagrada nuca" (es decir, cuando ya había pasado los alrededores de la aldea) sería peligrosa para quienes se la dieran. De allí el proverbio: "La comida no seguirá a la espalda de Hekemaru" (Tregear, 1904: 79).

40 En la tribu de Turhoe, Best (1899: 113) recibió comentarios sobre estos principios de mitología y de derecho. "Cuando un jefe famoso debe visitar un país, 'su mana lo precede'. La gente de la región se pone a cazar y a pescar para tener buenos alimentos. No toman nada; 'es que como nuestro mana partió antes', volvió invisibles a todos los animales y a todos los peces; 'nuestro mana los ha alejado [...].'" (A continuación, aparece una explicación de la helada y de la nieve, del *Whai riri* [pecado contra el agua] que retiene los alimentos lejos de los hombres.) En realidad, este comentario un poco oscuro describe el estado en el que se encontraría el territorio de un *hapu* de

se expresa y se concibe como un vínculo espiritual. Así, en Australia, el yerno, que debe entregar todos los productos de su caza a su suegro y a su suegra, no puede consumir nada delante de ellos por miedo a que su mera respiración envenene lo que está comiendo.[41] Ya se ha visto los derechos de ese tipo que tiene el *taonga* sobrino uterino en Samoa y que son del todo comparables con los que tiene el sobrino uterino (*vasu*) en Fidji.[42]

En todo esto hay una serie de derechos y deberes de consumir y de devolver que corresponden a derechos y deberes de regalar y de recibir. Pero esa mezcla estrecha de derechos y deberes simétricos y contrarios deja de parecer contradictoria si se piensa que, ante todo, hay una mezcla de vínculos espirituales entre las cosas que de cierta manera tienen algo de alma y los individuos y los grupos que de algún modo se tratan como cosas.

Y todas esas instituciones sólo expresan un hecho, un régimen social, una mentalidad definida: es que todo, alimento, mujeres, niños, bienes, talismanes, suelo, trabajo, servicios, oficios sacerdotales y rangos, es objeto de transmisión y devolución. Todo va y viene como si entre los clanes y los individuos hubiera un constante intercambio de una materia espiritual que incluye cosas y hombres, repartidos en rangos, sexos y generaciones.

---

cazadores cuyos miembros no hubieran hecho lo necesario para recibir a un jefe de otro clan. Éstos habrían cometido un "*kaipapa*, una falta contra el alimento" y, así, habrían destruido sus cosechas, su caza y su pesca, sus propios alimentos.

41 Por ejemplo entre los arunta, unmatjera, kaitish. Spencer y Gillen (1899: 610).

42 Sobre el *vasu*, véase sobre todo el antiguo documento de Th. Williams (1858: 34 y ss.). Véase Steinmetz (1894: vol. II, 241 y ss.). Ese derecho del sobrino uterino sólo corresponde al comunismo familiar. Pero permite imaginar otros derechos, por ejemplo los de los parientes por alianza y lo que se suele llamar el "robo legal".

4. OBSERVACIÓN
EL PRESENTE HECHO A LOS HOMBRES Y EL PRESENTE HECHO A LOS DIOSES

Un cuarto tema interviene en esta economía y en esta moral de los presentes: el del regalo hecho a los hombres con vistas a los dioses y a la naturaleza. No hemos hecho el estudio general que sería necesario para poner de manifiesto su importancia. Además, no todos los hechos de los que disponemos pertenecen a las áreas a las que nos hemos limitado. Por último, el elemento mitológico, que no comprendemos lo suficiente, es demasiado fuerte como para que podamos dejarlo de lado. Nos limitamos, pues, a dar sólo algunas indicaciones.

En todas las sociedades del nordeste siberiano[43] y entre los esquimales, tanto los del oeste de Alaska[44] como los de la costa asiática del estrecho de Bering, el potlatch[45] produce un efecto

43 Véase Bogoras (1904-1909). Las obligaciones de hacer, recibir y devolver los regalos y la hospitalidad están más marcadas en los chukchi marítimos que en los chukchi cazadores de renos. Véase "Social organization" (*ibid.*: parte 3, 634 y 637). Véase la regla del sacrificio y matanza del reno. Véase "Religion" (*ibid.*: parte 2, 375): deber de invitar, derecho del invitado a pedir lo que quiere, obligación para él de hacer un regalo.

44 El tema de la obligación de dar es muy característico de los esquimales. Véase nuestro trabajo sobre las "Variations saisonnières des sociétés eskimo" (Mauss, 1904-1905: 121). Una de las últimas antologías esquimales publicadas contiene más cuentos de este tipo, que enseñan la generosidad (Hawkes, 1916: 159).

45 Hemos considerado (Mauss, 1904-1905: 121) las fiestas de los esquimales de Alaska como una combinación de elementos esquimales y de influencias del potlatch indígena propiamente dicho. Pero, desde la época en que escribimos nuestro trabajo, se ha identificado el potlatch, así como el uso de regalos, entre los chukchi y los koryak de Siberia, como ya veremos. En consecuencia, la influencia pudo provenir tanto de éstos como de los indígenas de América. Asimismo, hay que tomar en consideración las bellas y verosímiles hipótesis

no sólo en los hombres que rivalizan en generosidad, no sólo en las cosas que allí se transmiten o se consumen, en las almas de los muertos que allí asisten y toman parte y cuyo nombre llevan los hombres, sino también en la naturaleza. Los intercambios de regalos entre hombres, "*name-sakes*", homónimos de los espíritus, incitan a los espíritus de los muertos, a los dioses, a las cosas, a los animales, a la naturaleza, a ser "generosos con ellos".[46] Se explica que el intercambio de regalos produce la abundancia de las riquezas. Nelson[47] y Porter[48] nos han brindado una buena descripción de esas fiestas y de su acción sobre los muertos, los animales, los cetáceos y los peces que cazan y pescan los esquimales. En esa suerte de lengua de los tramperos ingleses, se los designa con el expresivo nombre "*Asking Festival*"[49] o "*Inviting in festival*". En general, éstas superan los límites de

---

de Sauvageot (1924) sobre el origen asiático de las lenguas esquimales, hipótesis que vienen a confirmar las ideas más constantes de los arqueólogos y los antropólogos sobre los orígenes de los esquimales y de su civilización. Por último, todo demuestra que los esquimales del oeste, en vez de estar más bien corrompidos con respecto a los del este y el centro, se encuentran más cerca, lingüística y etnológicamente, del tronco. Esto es lo que ahora parece haber probado Thalbitzer.

En estas condiciones, podemos afirmar con mayor seguridad que entre los esquimales del este existe el potlatch y que dicho potlatch es muy antiguo. Sin embargo, quedan los tótems y las máscaras, que son bastante propios de esas fiestas del oeste y algunos de los cuales tienen un evidente origen indio; por último, no logramos explicarnos la desaparición del potlatch esquimal en el este y el centro de la América ártica más que por la disminución de las sociedades esquimales del este.

46 Hall (1864: vol. II, 320). Es muy llamativo que se emplee esta expresión no acerca de observaciones sobre el potlatch de Alaska, sino respecto de los esquimales centrales, que sólo conocen las fiestas comunales de invierno y de intercambio de regalos. Esto demuestra que la idea supera los límites de la institución del potlatch propiamente dicho.

47 Nelson (1900: 303 y ss.).

48 Porter (1893: 138 y 141) y sobre todo Wrangell, *Statistische Ergebnisse*..., p. 132.

49 Nelson, véase "asking stick" en Hawkes (1913: 7).

los asentamientos invernales. Esta acción sobre la naturaleza ha quedado absolutamente de manifiesto en uno de los últimos trabajos sobre estos esquimales.[50]

Los esquimales de Asia, incluso, inventaron una especie de aparato, una rueda adornada con todo tipo de provisiones y transportada sobre una especie de cucaña coronada, a su vez, por una cabeza de morsa. Esa parte de la cucaña sobresale de la tienda de ceremonia, de la cual es el eje. Dentro de la tienda, éste es accionado con la ayuda de otra rueda y se lo hace girar en el sentido del movimiento del sol. No podría expresarse mejor la conjunción de todos estos temas.[51]

También es evidente en los chukchi[52] y en los koryaks del extremo nordeste siberiano. Ambos practican el potlatch. Pero son los chukchi marítimos quienes, al igual que sus vecinos yuit,

50 Véase en Hawkes (1913: 7, 3, 9) la descripción de una de estas fiestas: unalaklit contra malemiut. Uno de los rasgos más característicos de estos complejos es la serie cómica de prestaciones del primer día y los regalos que éstas implican. La tribu que logra hacer reír a la otra puede pedirle todo lo que quiera. Los mejores bailarines reciben regalos valiosos (pp. 12-14). Es un ejemplo muy claro y muy poco frecuente de representaciones rituales (sólo conozco otros ejemplos en Australia y en América) de un tema que, por el contrario, es bastante frecuente en la mitología: el del espíritu celoso que, cuando ríe, suelta la cosa que sujeta.
El rito del "Inviting in Festival" concluye, por otra parte, con una visita del angekok (chamán) a los espíritus de hombres "inua", cuya máscara porta, y que le informan que han disfrutado de las danzas y que enviarán animales de caza. Véase el regalo hecho a las focas (Jennes, 1922: 178, n. 2).
Los otros temas del derecho de los regalos también están muy desarrollados, por ejemplo, el jefe "näskuk" no tiene derecho a rechazar ningún presente, ni alimento, por más raro que sea, so pena de ser desgraciado para siempre (Hawkes, 1913: 9).
Hawkes (1913: 19) tiene toda la razón en considerar la fiesta de los dené (Anvik) descrita por Chapman (1907) como una influencia de los esquimales sobre los indios.

51 Véase fig. en Bogoras (1904-1909: parte 2, 403).

52 *Ibid.*: 399-401.

esquimales asiáticos de los que acabamos de hablar, practican más estos intercambios obligatorios y voluntarios de dones y regalos durante las largas "*Thanks-giving Ceremonies*",[53] ceremonias de acción de gracias que tienen lugar –muchas en invierno– en cada una de las casas, una después de otra. Los restos del festín de sacrificio son arrojados al mar o esparcidos al viento; éstos regresan a su país de origen y llevan consigo a los animales cazados durante el año, que regresarán el año siguiente. Jochelson menciona la existencia de fiestas similares entre los koryaks, pero no asistió a ellas, salvo a la fiesta de la ballena.[54] Entre éstos, el sistema del sacrificio está muy claramente desarrollado.[55]

Bogoras[56] compara, con justa razón, tales costumbres con la "Koliada" rusa: niños enmascarados van de casa en casa pidiendo huevos y harina y nadie se atreve a negárselos. Se sabe que esta costumbre es europea.[57]

Las relaciones entre esos contratos e intercambios entre hombres y esos contratos e intercambios entre hombres y dioses echan luz sobre un aspecto muy importante de la teoría del Sacrificio. En principio, son perfectamente comprensibles, sobre todo en sociedades donde esos rituales contractuales y económicos se practican entre hombres, pero donde esos hombres son las encarnaciones enmascaradas, con frecuencia chamanísticas y poseídas por el espíritu que les da nombre: ellos, en realidad, sólo intervienen como representantes de los espíritus.[58] Ya que, en-

53 Jochelson (1908: 64).
54 *Ibid.*: 90.
55 *Ibid.*: 98, "This for Thee".
56 Bogoras (1904-1909: 400).
57 Sobre costumbres de este tipo, véase Frazer (1911: vol. III, 78-85, pp. 91 y ss.; vol. X, pp. 169 y ss.). Véase más adelante.
58 Sobre el potlatch tlingit, cf. pp. 195 y ss. Esta característica es típica de todo el potlatch del noroeste de América del Norte. Sin embargo, es poco visible,

tonces, esos intercambios y contratos arrastran en su torbellino no sólo a los hombres y a las cosas, sino también a los seres sagrados que, en mayor o menor medida, están asociados con ellos.[59] Ése es con toda claridad el caso del potlatch tlingit, de una de las dos formas del potlatch haida y del potlatch esquimal.

La evolución era natural. Uno de los primeros grupos de seres con los que los hombres debieron contraer contratos y que, por definición, estaban allí para contraer contratos con ellos eran, ante todo, los espíritus de los muertos y los dioses. En efecto, ellos son los verdaderos propietarios de las cosas y los bienes del mundo.[60] Era con ellos con quienes era más necesario hacer intercambios y más peligroso no hacerlo. Pero, a la inversa, era con ellos con quienes era más fácil y más seguro el intercambio.

---

porque el ritual es demasiado totemístico para que su acción sobre la naturaleza se destaque de su acción sobre los espíritus. Es mucho más claro, en particular, en el potlatch que se hace entre chukchi y esquimales en la isla Saint-Lawrence, en el estrecho de Bering.

59 Véase un mito de potlatch en Bogoras (1910: parte 1, 14, l. 2). Dos chamanes entablan un diálogo: "What will you answer", es decir "give as return present". Este diálogo termina con una pelea; luego los dos chamanes negocian entre sí; intercambian sus cuchillos mágicos y sus collares mágicos, luego sus espíritus (asistentes mágicos) y, por último, sus cuerpos (p. 15, l. 2). Pero no logran realizar exitosamente sus vuelos y sus aterrizajes; es porque han olvidado intercambiar sus brazaletes y sus "tassels", "my guide in motion" (p. 16, l. 10). Por último, lo logran. Vemos que todas estas cosas tienen el mismo valor espiritual que el propio espíritu, son espíritus.

60 Véase Jochelson (1908: 30), "Koryak religion". Un canto kwakiutl de la danza de los espíritus (chamanismo de las ceremonias de invierno) comenta el tema.

> ¡Vosotros nos enviáis todo del otro mundo, espíritus! que quitáis sus sentidos a los hombres
> ¡Vosotros habéis oído que teníamos hambre, espíritus!...
> ¡Recibiremos mucho de vosotros! [...].
> Boas (1895a: 483).

El objetivo de la destrucción sacrificial es precisamente el de ser una donación que necesariamente debe ser devuelta. Todas las formas del potlatch del noroeste de América del Norte y del nordeste asiático conocían este tema de la destrucción.[61] No es sólo para manifestar poder, riqueza y desinterés por lo que se matan esclavos, se queman aceites preciosos, se arrojan cobres al mar e incluso se prende fuego a las casas principescas. También es para sacrificar a los espíritus y a los dioses, en realidad confundidos con sus encarnaciones vivientes, los portadores de sus títulos, sus aliados iniciados.

Pero ahora aparece otro tema que ya no necesita ese soporte humano y que puede ser tan antiguo como el propio potlatch: se cree que a quienes hay que comprar es a los dioses y que los dioses saben retribuir el valor de las cosas. Probablemente, la forma más típica de esta idea se halla entre los toradja de Célebes. Kruyt[62] nos dice "que el propietario debe 'comprar' a los espíritus el derecho a realizar determinados actos sobre 'su' propiedad [la del humano], en realidad sobre 'su' propiedad [de los espíritus]". Antes de cortar "su" madera, incluso antes de remover "su" tierra, de plantar el poste de "su" casa, hay que pagar a los dioses. Incluso, aunque la noción de compra parece estar muy poco desarrollada en las costumbres civiles y comerciales de los toradja,[63] la de esa compra a los espíritus y a los dioses es, por el contrario, absolutamente constante.

Con respecto a las formas de intercambio que describiremos a continuación, Malinowski señala el mismo tipo de fenómenos en las islas Trobriand. Se conjura un espíritu maligno, un "*tauvau*" cuyo cadáver se ha hallado (serpiente o cangrejo de tierra),

61 Cf. Davy (1922: 224 y ss.; cf. p. 201).
62 Kruyt (1923a: Nº 5, 163-168, 158 y ss.).
63 *Ibid.*: 3 y 5 del sumario.

y se le ofrece uno de esos *vaygu'a*, uno de esos objetos preciosos, a la vez ornamento, talismán y riqueza, que sirven en los intercambios del kula. Ese don tiene una acción directa sobre el espíritu de ese espíritu.[64] Por otra parte, durante la fiesta de los *mila-mila*,[65] potlatch en honor a los muertos, las dos formas de *vaygu'a*, el kula y los que Malinowski llama por primera vez[66] "los *vaygu'a* permanentes", se exponen y se ofrecen a los espíritus sobre una plataforma idéntica a la del jefe. Esto vuelve buenos a sus espíritus. Se llevan la sombra de esas cosas preciosas al país de los muertos,[67] donde rivalizan con las riquezas así como rivalizan los hombres vivos que regresan de un kula solemne.[68]

Van Ossenbruggen, que no sólo es un teórico, sino también un agudo observador que vive en el lugar, descubrió otro rasgo de esas instituciones.[69] Los dones que se hacen a los hombres y a los dioses también tienen el fin de comprar la paz con los unos y con los otros. De este modo, se aleja a los malos espíritus, más generalmente a las malas influencias, incluso no personalizadas: pues una maldición humana permite que los espíritus celosos penetren en la persona y la maten, que las malas influencias actúen, y las faltas contra los hombres vuelven débil al culpable

64 Malinowski (1922: 511).
65 *Ibid.*: 72 y 184.
66 *Ibid.*: 512 (que no son objetos de intercambio obligatorio). Cf. Malinowski (1916).
67 Un mito maorí, el de Te Kanava (Grey, 1922b: 213), cuenta cómo los espíritus, las hadas, tomaron la sombra de los *pounamu* (jades, etc.) (alias *taonga*) expuestos en su honor. Un mito exactamente idéntico en Mangaia (Gill, 1876: 257) cuenta lo mismo de los collares de discos de nácar rojo y cómo se ganaron el favor de la bella Manapa.
68 Malinowski (1922: 513). Él exagera un poco la novedad de esos fenómenos, exactamente idénticos a los del potlatch tlingit y el potlatch haida (*ibid.*: 510 y ss.).
69 Ossenbruggen (1916: 245-246).

frente a los espíritus y a las cosas siniestras. De esa manera, Van Ossenbruggen interpreta en particular las monedas arrojadas por el cortejo de boda en China e incluso el precio de compra de la novia. Sugerencia interesante de la que puede desprenderse toda una cadena de hechos.[70]

Vemos, pues, cómo se pueden introducir aquí una teoría y una historia del sacrificio-contrato. Éste implica instituciones como las que hemos descrito y, a su vez, las lleva a un grado supremo de realidad, pues esos dioses que dan y devuelven están allí para dar una cosa grande a cambio de una pequeña.

Tal vez no sea por puro azar que las dos fórmulas solemnes del contrato –en latín *do ut des*, en sánscrito *dadami se, dehi me*–[71] también fueron conservadas por textos religiosos.

Otra observación: la limosna. Sin embargo, más tarde, en la evolución de los derechos y las religiones, reaparecen los hombres, que de nuevo se han vuelto representantes de los dioses y de los muertos, si es que alguna vez dejaron de serlo. Por ejemplo, entre los hausa de Sudán, cuando el "trigo de Guinea" está maduro, suelen propagarse fiebres; la única forma de evitar esa fiebre es regalando ese trigo a los pobres.[72] Entre los mismos hausa (pero de Trípoli), durante la Gran Plegaria (Baban Salla), los niños (costumbres mediterráneas y europeas) visitan las

70 Crawley (1902: 386) ya formuló una hipótesis de este tipo y Westermarck vislumbra la cuestión y comienza a probarla. Cf., en particular, Westermarck (1894: vol. 1, 394 y ss.). Pero no vio el fondo con claridad, al no identificar el sistema de las prestaciones totales con el sistema más desarrollado de potlatch del que todos esos intercambios, y en particular el intercambio de mujeres y el casamiento, sólo son una parte. Sobre la fertilidad del casamiento asegurada por los dones hechos a los cónyuges, cf. infra.

71 Vājasaneyisamhitā, cf. Hubert y Mauss (1899: 105).

72 Tremearne (1913: 55).

casas: "¿Debo entrar?...", "¡Oh, liebre de grandes orejas! –les responden–. Por un hueso realizamos servicios" (Un pobre está feliz de trabajar para los ricos). Esos dones a los niños y a los pobres agradan a los muertos.[73] Estas costumbres de los hausa quizá tengan origen musulmán,[74] negro y europeo a la vez, y también bereber.

En todo caso, vemos cómo se esboza aquí una teoría de la limosna. La limosna es el fruto de una noción moral del don y de la fortuna,[75] por un lado, y de una noción del sacrificio, por el otro. La liberalidad es obligatoria, porque la Némesis venga a los pobres y a los dioses del exceso de dicha y de riqueza de algunos hombres que deben deshacerse de ellas: es la vieja moral del don convertida en principio de justicia; tanto los dioses como los espíritus consienten en que las partes que antes se les daban y que eran destruidas en sacrificios inútiles sirvan a los pobres y a los niños.[76] Refirámonos a la historia de las ideas morales de los semitas. En su origen, la sadaka[77] árabe es, al igual que la zedaqa hebrea, sólo justicia, y se ha convertido en limosna. Incluso podemos datar en la época mishnaica, de la victoria de los "Pobres" en Jerusalén, el momento en que nació la doctrina de la caridad y la limosna que dio la vuelta al mundo con el cristianismo y el islamismo. Es en esa época cuando la palabra "zedaqa" cambia de sentido, pues no quería decir "limosna" en la Biblia.

73 Tremearne (1914: 239).

74 Robertson Smith (1889: 283). "Los pobres son los huéspedes de Dios."

75 Los betsimisaraka de Madagascar cuentan que había dos jefes, uno distribuía todo lo que caía en sus manos y el otro no distribuía nada y conservaba todo para sí. Dios le dio fortuna a aquel que era dadivoso y arruinó al avaro (A. y G. Grandidier, 1914: 67, n. a).

76 Sobre las nociones de limosna, generosidad y liberalidad, véase la compilación de hechos de Westermarck (1906-1908: vol. I, cap. XXIII).

77 Sobre un valor mágico aún actual de la sadaka, cf. infra.

Pero volvamos a nuestro tema principal: el don y la obligación de devolver.

Estos documentos y comentarios no tienen sólo un interés etnográfico local. Una comparación puede ampliar y profundizar esos datos.

Así, en la Polinesia encontramos los elementos fundamentales del potlatch,[78] aun cuando no se encuentre la institución completa;[79] en todo caso, allí el intercambio-don es la regla. Pero

78 No hemos podido releer toda la bibliografía. Hay cuestiones que sólo se plantean tras haber concluido la investigación. Pero no dudamos de que si reconstruyéramos los sistemas de hechos señalados por los etnógrafos, encontraríamos otros rastros importantes de potlatch en la Polinesia. Por ejemplo, las fiestas de exhibición de alimentos, *hakari*, en la Polinesia (véase Tregear, 1904: 113), incluyen exactamente los mismos expositores, los mismos armazones, la misma disposición en pilas, la misma distribución de alimentos, que los *hekarai*, las mismas fiestas con nombres idénticos de los melanesios de Koita. Véase Seligmann (1910: 141-145 y ss.). Sobre el hakari, también véanse Taylor (1855: 13); Yate (1835: 139). Véase Tregear (1891: s. v. Hakari). Véase un mito en Grey (1922b: 189): describe el hakari de Maru, dios de la guerra; ahora bien, la designación solemne de los donatarios es absolutamente idéntica a la de las fiestas de Nueva Caledonia, Fidji y Nueva Guinea. Hay también otro discurso que forma *Umu taonga* (Horno para taonga) para un *hikairo* (distribución de alimentos), conservado en un canto (Grey, 1853: 132), que se puede traducir (estrofa 2):

Dame por este lado mis taonga
dame mis taonga, para que los apile
para que los ponga en pilas hacia la tierra
para que los ponga en pilas hacia el mar
[...] hacia el este
[...]
Dame mis taonga.

La primera estrofa alude, sin duda, a los taonga de piedra. Vemos hasta qué punto la noción misma de *taonga* es inherente a ese ritual de la fiesta de los alimentos. Véase S. Percy Smith (1899: 156) (Hakari de Te Toko).

79 Aunque se suponga que no se encuentre en las sociedades polinesias actuales, es posible que haya existido en las civilizaciones y en las sociedades

sería mera erudición subrayar este tema del derecho si sólo fuera maorí, o en última instancia polinesio. Si invertimos la cuestión, podemos mostrar, al menos en el caso de la *obligación de devolver*, que tiene otra extensión. También indicaremos la extensión de otras obligaciones y probaremos que esta interpretación es válida para varios otros grupos de sociedades.

---

que absorbió o reemplazó la inmigración de los polinesios y también es posible que los polinesios la hayan tenido antes de su migración. De hecho, hay una razón para su desaparición en parte de esta área. Los clanes están definitivamente jerarquizados en casi todas las islas e incluso están concentrados alrededor de una monarquía; falta, pues, una de las principales condiciones del potlatch, la inestabilidad de una jerarquía que la rivalidad de los jefes se propone justamente fijar de manera momentánea. Del mismo modo, si entre los maoríes hallamos más huellas (quizá de formación secundaria) que en cualquier otra isla, es precisamente porque la institución de los jefes se ha reconstituido y los clanes aislados se han vuelto rivales. Para destrucciones de riquezas del tipo melanesio o americano en Samoa, véase Krämer (1902: vol. 1, 375. Véase índice s. v. *ifoga*. El *muru* maorí, destrucción de bienes debido a una falta, también puede estudiarse desde este punto de vista. En Madagascar, las relaciones de los *Lohateny* –que deben comerciar entre ellos y pueden insultarse y destruir todas las cosas del otro– también son huellas de potlatch antiguos. Véase A. y G. Grandidier (1914: 131 y n., 132-133).

II
Extensión del sistema
Liberalidad, honor, moneda

1. REGLAS DE LA GENEROSIDAD. ISLAS ANDAMÁN[NB]

Ante todo, también hallamos esas costumbres entre los pigmeos, los hombres más primitivos, según el padre Schmidt.[1] Ya en 1906, Radcliffe-Brown observó fenómenos de este tipo entre los andamanes (isla del norte) y los describió en excelentes términos respecto de la hospitalidad entre grupos locales y de las visitas

[NB] Todos estos hechos, como los que mencionaremos a continuación, fueron tomados de áreas etnográficas bastante variadas, cuyas conexiones no es nuestro objetivo estudiar. Desde un punto de vista etnológico, la existencia de una civilización del Pacífico no deja lugar a dudas y explica en parte muchos de los rasgos comunes, por ejemplo del potlatch melanesio y el potlatch americano, así como la identidad del potlatch norasiático y el norteamericano. Pero, por otro lado, esos comienzos en los pigmeos son bastante extraordinarios. Y las huellas del potlatch indoeuropeo del que hablaremos no lo son menos. Nos abstendremos, pues, de hacer todas las consideraciones que hoy están de moda sobre las migraciones de instituciones. En nuestro caso, es demasiado fácil y demasiado peligroso hablar de influencias y no menos peligroso hablar de inventos independientes. Además, todos esos mapas que elaboramos no son más que los de nuestros pobres conocimientos o ignorancias actuales. Por el momento, nos bastará con mostrar la naturaleza y la muy amplia repartición de un tema de derecho; que otros, si pueden hacerlo, establezcan su historia.

1 Schmidt (1910). No estamos de acuerdo con el padre Schmidt sobre este punto. Cf. Mauss (1909-1912: 65 y ss.).

–fiestas, ferias que sirven para los intercambios voluntarios-obligatorios– (comercio del ocre y productos del mar a cambio de productos del bosque, etcétera):

> Pese a la importancia de esos intercambios, como el grupo local y en otros casos la familia se autoabastecen de hecho de artefactos, etc., estos presentes no tienen el mismo objetivo que el comercio y el intercambio en las sociedades más desarrolladas. La finalidad es ante todo moral, su objeto es producir un sentimiento amistoso entre las dos personas en juego, y si la operación no tuviera ese efecto, todo habría fallado.[2]

"Nadie tiene la libertad de rechazar un presente regalado. Todos, hombres y mujeres, intentan superarse en generosidad los unos a los otros. Hay una especie de rivalidad sobre quién puede dar la mayor cantidad de objetos de mayor valor."[3] Los presentes sellan el matrimonio, establecen un parentesco entre los dos grupos de allegados. Otorgan una misma naturaleza a ambos "lados", y esa identidad de naturaleza se manifiesta en la prohibición que de allí en más, desde el establecimiento del noviazgo hasta el final de sus días, tornará tabú a los dos grupos de familiares, que no vuelven a verse ni a dirigirse la palabra, pero que intercambian continuos regalos.[4] En realidad, esa prohibición expresa tanto la intimidad cuanto el miedo que reinan entre esa clase de acreedores y esa clase de deudores recíprocos. La prueba de que

2 Radcliffe-Brown (1922: 83): "Aunque los objetos fueran vistos como presentes, se esperaba recibir algo de igual valor y el que el presente devuelto no correspondiese con las expectativas provocaba enfado".

3 *Ibid.*: 73 y 81; Radcliffe-Brown observa a continuación hasta qué punto ese estado de actividad contractual es inestable, cómo conduce a abruptas disputas a pesar de que, a menudo, su objetivo era borrarlas.

4 *Ibid.*

éste es el principio es que el mismo tabú, representativo de la intimidad y del alejamiento simultáneos, también se establece entre jóvenes de ambos sexos que han pasado al mismo tiempo por las ceremonias de "comer tortuga y comer cerdo"[5] y que también están obligados de por vida al intercambio de presentes. También encontramos hechos similares en Australia.[6] Radcliffe-Brown asimismo nos señala los ritos del reencuentro tras largas separaciones –el abrazo, el saludo con lágrimas–, y muestra cómo los intercambios de presentes son sus equivalentes[7] y cómo allí se mezclan tanto los sentimientos cuanto las personas.[8]

En el fondo, se trata de mezclas. Se mezclan las almas en las cosas y las cosas en las almas. Se mezclan las vidas y así es como las personas y las cosas mezcladas salen cada una de su esfera y se mezclan: eso es precisamente el contrato y el intercambio.

2. PRINCIPIOS, RAZONES E INTENSIDAD DE LOS INTERCAMBIOS DE DONES (MELANESIA)

Las poblaciones melanesias han conservado o desarrollado el potlatch[9] mejor que las polinesias. Pero ése no es el tema que

5 *Ibid.*
6 En efecto, este hecho es perfectamente comparable a las relaciones *kalduke* de los *ngia-ngiampe*, entre los narrinyerri, y los *Yutchin* entre los dieri; ya volveremos sobre este tema.
7 *Ibid.*
8 *Ibid.* Radcliffe-Brown propone una excelente teoría sociológica sobre esas manifestaciones de la comunión, la identidad de los sentimientos y del carácter a la vez obligatorio y libre de sus manifestaciones. Allí hay otro problema, conexo, de hecho, sobre el cual ya hemos llamado la atención (Mauss, 1921b).
9 Cf. supra, p. 104, n. 79.

nos ocupa. De todas formas, por un lado, han conservado mejor y, por el otro, han desarrollado mejor que las polinesias todo el sistema de dones y de esa forma de intercambio. Y como en ellas la noción de moneda aparece mucho más claramente que en la Polinesia,[10] el sistema en parte se vuelve más complejo, pero también más preciso.

Nueva Caledonia. En los documentos característicos que Leenhardt ha recogido sobre los neocaledonios, no sólo encontramos las ideas que queremos señalar, sino también su expresión. Comenzó por describir el *pilu-pilu* y el sistema de fiestas, regalos y prestaciones de todo tipo, incluso la moneda,[11] que sin duda deben calificarse como potlatch. Las expresiones de derecho en los discursos solemnes del heraldo son completamente típicas. De este modo, durante la presentación ceremonial de los ñames[12] del festín, el heraldo dice: "Si hay algún antiguo *pilu* que no hayamos encontrado allí, en tierra de los wi [...], ese ñame se dirige hacia allí como antaño un ñame similar vino de sus tierras a las nuestras".[13] La cosa misma es lo que regresa. Más adelante, en el mismo discurso, el espíritu de los ancestros es quien deja "que descienda [...] sobre esos víveres el efecto de su acción y de su fuerza". "El resultado del acto que habéis llevado a cabo aparece hoy. Todas las generaciones han aparecido en su boca." Veamos otra forma de representar el vínculo de derecho, no

10 Habría motivos suficientes para retomar la cuestión de la moneda en la Polinesia. Cf. supra, pp. 84-85, n. 17, la cita de Ella sobre las esteras samoanas. Las grandes hachas, los jades, los *tiki*, los dientes de cachalote son sin duda monedas, al igual que una gran cantidad de conchas y cristales.

11 Véase Leenhardt (1922a: 328), sobre todo en lo que respecta a las monedas en ceremonias fúnebres (p. 332). Véase también Leenhardt (1922b: 226 y ss.).

12 Leenhardt (1922b: 236-237; cf. 250 y 251).

13 *Ibid.*: 247; cf. pp. 250-251.

menos expresiva: "Nuestras fiestas son el movimiento de la aguja que sirve para unir las partes del techado de paja, para obtener un solo techo, una sola palabra".[14] Son las mismas cosas las que regresan, el mismo hilo el que pasa.[15] Otros autores señalan estos hechos.[16]

Trobriand. En el otro extremo del mundo melanesio, existe un sistema muy desarrollado equivalente al de los neocaledonios. Los habitantes de las islas Trobriand son unos de los más civilizados de esas razas. Hoy ricos pescadores de perlas, y antes de la llegada de los europeos, ricos fabricantes de vasijas, de monedas de conchas, de hachas de piedra y de objetos preciosos; siempre fueron buenos comerciantes y navegantes audaces. Malinowski los designa con un nombre realmente exacto cuando los compara con los compañeros de Jasón: "Argonautas del Pacífico occidental". En uno de los mejores libros de sociología descriptiva, que se centra en el tema que aquí nos ocupa, ha descrito todo el

14 *Ibid.*: 263. Cf. Leenhardt (1922a: 332).

15 Esta fórmula parece pertenecer al simbolismo jurídico polinesio. En las islas Mangaia, la paz se simbolizaba por una "casa bien cubierta" que reunía a los dioses y a los clanes bajo un techo "bien atado". Gill (1876: 294).

16 El padre Lambert (1900) describe numerosos potlatch: uno de 1856 (p. 119); la serie de fiestas funerarias (pp. 234-235); un potlatch de segundo entierro (pp. 240-246); descubrió que la humillación e incluso la emigración de un jefe derrotado era la sanción por un presente y por un potlatch no devueltos (p. 53); y comprendió que "todo presente exige a cambio otro presente" (p. 116); se sirve de la expresión popular francesa "*un retour*" [una devolución]: "*retour réglementaire*" [devolución reglamentaria]; los "*retours*" están expuestos en la cabaña de los ricos (p. 125). Los presentes de visita son obligatorios. Son una condición para el casamiento (pp. 10, 93-94); son irrevocables y las "devoluciones se realizan con usura", en particular al *bengam*, el primo hermano de cierto modo (p. 215). La *trianda*, danza de los presentes (p. 158), es un caso notable donde se mezcla formalismo, ritualismo y estética jurídica.

sistema de comercio intertribal e intratribal que lleva el nombre de kula.[17] Tendremos que esperar aún por la descripción de todas las instituciones que están presididas por los mismos principios de derecho y de economía: casamiento, funerales, iniciación, etc. y, en consecuencia, la descripción que vamos a brindar por ahora es sólo provisoria. Pero los hechos son capitales y evidentes.[18]

El kula es una especie de gran potlatch; cauce de un gran comercio intertribal, se extiende sobre todas las islas Trobriand, sobre una parte de las islas Entrecasteaux y las islas Amphlett. En todas esas tierras, involucra de manera indirecta a todas las tribus y de manera directa a algunas grandes tribus: las de Dobu en las islas Amphlett, las de Kiriwina, Sinaketa y Kitava en las islas Trobriand y las de Vakuta en la isla Woodlark. Malinowski no da la traducción de la palabra, que sin duda significa círculo.

17 Cf. Malinowski (1920: 90 y ss., y 1922). [Cuando fue posible, las citas de *Argonauts of the Western Pacific* (1922) se transcribieron de la edición en español: *Los argonautas del Pacífico occidental*, 2 vols., Barcelona, Planeta-De Agostini, 1986].

18 Malinowski (1922: 513 y 515) exagera sin embargo la novedad de los hechos que describe. Ante todo, el kula no es otra cosa, en el fondo, que un potlatch intertribal, de un tipo bastante común en la Melanesia y al que pertenecen las expediciones que describe el padre Lambert, en Nueva Caledonia, y las grandes expediciones, las Olo-Olo de los fidjianos, etc. Cf. Mauss (1920). El significado de la palabra kula está ligado, en mi opinión, al de otras palabras del mismo tipo, por ejemplo: *ulu-ulu*. Cf. Rivers (1914: vol. II, 415 y 485, vol. I, 160). Pero incluso el kula es menos característico que el potlatch americano en ciertos aspectos, ya que las islas son más pequeñas y las sociedades menos ricas y menos fuertes que las de la costa de la Columbia Británica. En éstas, hallamos todos los rasgos de los potlatch intertribales. Incluso encontramos verdaderos potlatch internacionales; por ejemplo: haida contra tlingit (Sitka era de hecho una ciudad común y el río Nass un lugar de encuentro constante); kwakiutl contra bellacoola, contra heiltsuq; haida contra tsimshian, etc.; por otro lado, esto está en la naturaleza de las cosas: normalmente, las formas de intercambio son extensibles e internacionales; sin duda, allí como en otras partes, a la vez han seguido y abierto los caminos comerciales entre esas tribus igual de ricas e igual de marítimas.

En efecto, es como si todas esas tribus, esas expediciones marítimas, esos objetos preciosos y esos objetos de uso, esos alimentos y esas fiestas, esos servicios de todo tipo, rituales y sexuales, esos hombres y esas mujeres, estuviesen presos en un círculo[19] y prosiguiesen alrededor de ese círculo, tanto en el tiempo como en el espacio, un movimiento regular.

El comercio kula es de orden noble.[20] Parece estar reservado a los jefes, que son a la vez los jefes de las flotas y de las canoas, a los comerciantes y también a los donatarios de sus vasallos, en este caso sus hijos y sus cuñados, que también son sus súbditos y, al mismo tiempo, los jefes de los distintos pueblos feudatarios. Se ejerce de manera noble, en apariencia sólo de manera desinteresada y modesta.[21] Se lo distingue cuidadosamente del simple intercambio económico de mercancías útiles que lleva el nombre de *gimwali*.[22] Éste se lleva a cabo, en efecto, además del kula, en las grandes ferias primitivas que son las asambleas del kula intertribal o en los pequeños mercados del kula interior; se caracteriza por un regateo tenaz entre las dos partes, procedimiento indigno del kula. De un individuo que no conduce el kula con la grandeza de espíritu necesaria, se dice que lo "conduce como un *gimwali*". Al menos en apariencia, el kula –al igual que el potlatch del noroeste de América del Norte– consiste en dar, por parte de unos, y en recibir, por parte de otros;[23] los donatarios de un día son los

19 A Malinowski le agrada la expresión "*kula ring*".

20 Malinowski (1922): "nobleza obliga".

21 *Ibid.*, las expresiones de modestia: "las sobras de mi comida de hoy, tómalas", mientras que se entrega un collar precioso.

22 *Ibid.* Malinowski clasifica el kula entre los "intercambios ceremoniales con pago" (de devolución) de manera puramente didáctica y a fin de que los europeos lo comprendan: tanto la palabra "pago" como la palabra "intercambio" son europeas.

23 Cf. Malinowski (1921).

donantes de la vez siguiente. Incluso, en la forma más completa, más solemne, más elevada, más competitiva[24] del kula, la de las grandes expediciones marítimas, la de los *uvalaku*, la regla es partir sin tener nada para intercambiar, incluso sin tener nada para dar, aunque no sea más que a cambio de alimento, que hasta se niegan a pedir. Se aparenta no hacer más que recibir. Y cuando al año siguiente la tribu visitante hospede a la flota de la tribu visitada, se devolverán los regalos con intereses.

Sin embargo, en los kula de menor envergadura, se aprovecha el viaje marítimo para intercambiar cargamentos; los propios nobles comercian. Se solicitan,[25] se piden y se intercambian muchas cosas y se teje todo tipo de relaciones, además del kula, pero éste nunca deja de ser el objetivo, el momento decisivo de esas relaciones.

La propia donación adopta formas muy solemnes, la cosa recibida es desdeñada, se la trata con desconfianza, sólo se la toma un instante después de que ha sido arrojada a los pies; el donante simula una modestia exagerada:[26] después de haber llevado su presente con solemnidad, y al son de una caracola, se excusa de dar sólo sus sobras y arroja a los pies del rival y *partenaire** la

24 Rito del *tanarere*, exhibición de los productos de la expedición sobre la playa de Muwa (Malinowski, 1922: 374-375, 391). Cf. *uvalaku* de Dobu (p. 381) (20-21 de abril). Se determina cuál fue el más bello, es decir, el más afortunado, el mejor comerciante.

25 Ritual del *wawoyla* (*ibid*.: 353-354); magia del *wawoyla* (pp. 360-363).

26 Cf. supra, p. 113, n. 21.

* La lengua castellana no tiene, como sí el inglés o el portugués, un equivalente de este término. El *Larousse moderno* propone las siguientes acepciones: "compañero, pareja, socio, asociado", ninguna de las cuales posee en verdad el valor sintético de "*partenaire*". Resulta más conveniente mantener el término francés, recordando los sentidos que hemos visto, al mismo tiempo que las limitaciones insalvables que cada uno de ellos, o todos en su conjunto, muestran frente al término original. [N. del E.]

cosa dada.[27] Sin embargo, la caracola y el heraldo proclaman frente a todos la solemnidad de la entrega. Se busca mostrar, con todo esto, liberalidad, libertad y autonomía, al mismo tiempo que grandeza.[28] Y, no obstante, en el fondo, lo que está en juego son mecanismos de obligación, e incluso de obligación a través de las cosas.

El principal objeto de esos intercambios-donaciones son los *vaygu'a*, una especie de moneda.[29] Existen de dos tipos: los *mwali*,

27 Véase el frontispicio y las fotografías de las ilustraciones, cf. pp. 119 y ss. [La edición española cuenta sólo con unas pocas ilustraciones (N. del E.).]

28 Acotemos que esas fórmulas se pueden comparar con los hermosos párrafos de la *Ética para Nicómaco* sobre la μεγαλοπρέπεια [magnificencia] y la έλευθερία [libertad].

29 NOTA SOBRE EL EMPLEO DE LA NOCIÓN DE MONEDA. Pese a las objeciones de Malinowski (1923), nosotros seguimos empleando este término. Malinowski (1922: 499, n. 2) se ha adelantado a protestar contra el error y critica la terminología de Seligmann. Reserva la noción de moneda para objetos que no sólo sirven como medio de intercambio, sino también como patrón para calcular el valor. Simiand me ha hecho objeciones semejantes acerca del empleo de la noción de valor en este tipo de sociedades. Estos dos eruditos sin duda tienen razón desde su punto de vista; ambos comprenden el significado de moneda y de valor en un sentido restringido. Desde esa perspectiva, sólo ha habido valor económico cuando hubo moneda y sólo hubo moneda cuando las cosas preciosas, riquezas ellas mismas condensadas y signos de riqueza, fueron realmente monetizadas, es decir, denominadas, impersonalizadas, separadas de toda relación con cualquier persona moral, colectiva o individual que no sea la autoridad del Estado que las acuña. Pero la cuestión así planteada no es más que la del límite arbitrario que se debe poner al empleo de la palabra. En mi opinión, de ese modo sólo se define un segundo tipo de moneda: el nuestro.
En todas las sociedades que precedieron a aquellas donde se acuñó el oro, el bronce, la plata, se emplearon otras cosas, como piedras, conchas y metales preciosos en particular, que sirvieron como medio de intercambio y de pago; en muchas de las que aún hoy nos rodean, este mismo sistema sigue funcionando de hecho, y es éste el que estamos describiendo.
Es cierto que esas cosas preciosas difieren de lo que nosotros concebimos habitualmente como medios de pago. Por de pronto, además de su naturaleza económica, de su valor, tienen ante todo una naturaleza mágica

bellos brazaletes tallados y pulidos en una concha y usados en ocasiones importantes por sus propietarios o por sus parientes,

---

y sobre todo son talismanes: *life-givers*, como decía Rivers y como dicen Perry y Jackson. Además, tienen una circulación muy general dentro de una sociedad e incluso entre las distintas sociedades; pero aún están muy asociadas a personas o clanes (las primeras monedas romanas eran fabricadas por *gentes*), a la individualidad de sus antiguos propietarios y a contratos establecidos entre seres morales. Su valor sigue siendo subjetivo y personal. Por ejemplo, en la Melanesia, las monedas de conchas enhebradas aún se miden con la palma de la mano del donante. Rivers (1914: vol. II, 527; vol. I, 64, 71, 101, 160 y ss.). Véase la expresión *Schulterfaden*: Thurnwald (1912: vol. III, 41 y ss.; vol. I, 189, v. 15); y *Hüftschnur* (vol. I, 263, l. 6). Veremos otros ejemplos importantes de esas instituciones. También es cierto que esos valores son inestables y que carecen de ese carácter necesario para ser un patrón, una medida: por ejemplo, su precio sube y baja con la cantidad y el volumen de las transacciones en las que han sido utilizados. Malinowski compara muy bien los *vaygu'a* de las Trobriand, que adquieren prestigio durante sus viajes, con las joyas de la Corona. Del mismo modo, los cobres blasonados del noroeste de América del Norte y las esteras de Samoa aumentan de valor en cada potlatch, en cada intercambio.
Pero, por otra parte, desde dos puntos de vista, esos objetos preciosos tienen las mismas funciones que la moneda de nuestras sociedades y, en consecuencia, se los puede clasificar dentro del mismo tipo. Tienen un poder de compra y ese poder es cuantificable. A tal "cobre" americano le corresponde un pago de tantas mantas, a tal *vaygu'a* corresponden tantas cestas de ñames. La idea de cantidad está presente, aunque esa cantidad esté determinada de manera independiente según la autoridad del Estado y varíe en la sucesión de los kula y los potlatch. Además, ese poder de compra es realmente capaz de liquidar la transacción. Aunque sólo es reconocido por individuos, clanes y tribus concretos y sólo entre *partenaires*, no por ello deja de ser público, oficial, fijo. Brudo, amigo de Malinowski y que, al igual que él, residió durante mucho tiempo en las islas Trobriand, pagaba a sus pescadores de perlas tanto con *vaygu'a* como con moneda europea o mercancías de valor fijo. El paso de un sistema al otro se produjo sin perturbaciones y, por lo tanto, era posible. Con respecto a las monedas de la isla Rossel, vecina a las Trobriand, Armstrong (1924) da indicaciones muy claras y persiste, de haber error, en el mismo error que nosotros.
En nuestra opinión, la humanidad anduvo durante mucho tiempo a tientas. Ante todo, en la primera fase, descubrió que algunas cosas, casi todas

y los *soulava*, collares elaborados por los hábiles torneros de Sinaketa con el bello nácar del espóndilo rojo. Éstos son llevados solemnemente por las mujeres[30] y, de manera excepcional, por los hombres, por ejemplo en caso de agonía.[31] Pero, normalmente, tanto unos como otros son atesorados. Se los posee para gozar de su posesión. La fabricación de unos, la pesca y la conversión en joyas de los otros, y el comercio de esos dos objetos de intercambio y de prestigio constituyen, junto con otros comercios más seculares y más vulgares, la fuente de la fortuna de los trobriandeses.

---

mágicas y preciosas, no se destruían con el uso y las dotó de un poder de compra; cf. Mauss (1914) –en ese momento, sólo habíamos hallado el origen lejano de la moneda–. Luego, en una segunda fase, después de haber logrado que esas cosas circularan dentro de la tribu y fuera de ella, a distancia, la humanidad descubrió que esos instrumentos de compra podían servir de medio de cuantificación y de circulación de las riquezas. Éste es el estadio que estamos describiendo. Y fue a partir de este estadio cuando, en una época bastante antigua en las sociedades semíticas, pero quizá no tan antigua en otras partes, sin duda, se inventó –tercera fase– la manera de separar esos objetos preciosos de los grupos y de las gentes, de volverlos instrumentos permanentes de medida de valor, incluso de medida universal, si no racional, a falta de algo mejor.

Por lo tanto, en nuestra opinión, ha habido una forma de moneda anterior a las nuestras. Sin contar, por ejemplo, las que consisten en objetos de uso, o por ejemplo también, en África y en Asia, las placas y los lingotes de cobre, hierro, etc., y sin contar, en nuestras sociedades antiguas y en las sociedades africanas actuales, el ganado (acerca de este último, cf. infra, p. 215, n. 86). Pedimos disculpas por habernos visto obligados a tomar partido sobre estas cuestiones demasiado vastas, pero ellas tocan muy de cerca el tema que estamos tratando y era necesario ser claros.

30 Ilustración XIX. Pareciera que la mujer en las islas Trobriand, así como las "princesas" en el noroeste de América del Norte, y algunas otras personas, sirven en cierto modo como manera de exponer los objetos de ostentación… sin contar que así se les da un "encanto". Cf. Thurnwald (1912: vol. I, 138, 159, 192, v. 7).

31 Cf. infra.

Según Malinowski, esos *vaygu'a* están animados por una especie de movimiento circular: los *mwali*, los brazaletes, se transmiten regularmente del oeste al este y los *soulava* siempre viajan del este al oeste.[32] Esos dos movimientos en sentido contrario se realizan entre todas las islas Trobriand, Entrecasteaux, Amphlett y las islas aisladas, Woodlark, Marshall Bennett, Tubetube y, por último, la costa sudeste de Nueva Guinea, de donde vienen los brazaletes en bruto. Allí, este comercio se encuentra con las grandes expediciones de igual naturaleza que vienen de Nueva Guinea (Massim del Sur)[33] y que ha descrito Seligmann.

En principio, la circulación de esos signos de riqueza es incesante e infalible. No se los debe conservar por mucho tiempo, ni hay que ser lento ni duro[34] en deshacerse de ellos, ni se debe gratificar con ellos a ninguna otra persona fuera de los *partenaires* determinados en "sentido brazalete", en "sentido collar".[35] Se puede, y se debe, guardarlos de un kula a otro, y los *vaygu'a* obtenidos por los jefes son el orgullo de toda la comunidad. Incluso, hay ocasiones, como la preparación de las fiestas funerarias, las grandes *s'oi*, en las que sólo está permitido recibir y en las que no hay que devolver nada.[36] Sólo que luego habrá que devolverlo todo, gastarlo todo, cuando se haga la fiesta. Sobre

32 Cf. el mapa en Malinowski (1922: 82). Cf. Malinowski (1920: 101). Malinowski dice no haber encontrado razones míticas o de otro orden para el sentido de esa circulación. Sería muy importante encontrarlas, pues si la razón fuera una orientación determinada de esos objetos, que tendiera a regresar a un punto de origen y siguiera una vía de origen mítica, el hecho sería entonces exactamente idéntico al hecho polinesio, al *hau* maorí.

33 Sobre esta civilización y este comercio, cf. Seligmann (1910: cap. XXXIII y ss.). Cf. Mauss (1913: 374); Malinowski (1922: 96).

34 Los habitantes de Dobu son "duros para el kula" (Malinowski, 1922: 94).

35 *Ibid.*

36 *Ibid.*: 502 y 492.

el regalo recibido, sin duda, se tiene la propiedad. Pero es una propiedad peculiar. Se podría decir que engloba todos los principios de derecho que nosotros, los modernos, hemos separado con todo cuidado unos de otros. Se trata de una propiedad y de una posesión, de una prenda y de una cosa alquilada, de una cosa vendida y comprada y, al mismo tiempo, de una cosa en depósito, en comisión, en fideicomiso: puesto que sólo se da a condición de usarla para otro o de transmitírsela a un tercero, un "*partenaire* lejano", un *murimuri*.[37] Tal es el complejo económico, jurídico y moral, verdaderamente típico, que Malinowski supo descubrir, encontrar, observar y describir.

Esta institución también tiene su aspecto mítico, religioso y mágico. Los *vaygu'a* no son cosas indiferentes, simples monedas. Todos, al menos los más caros y los más codiciados –y otros objetos tienen el mismo prestigio–,[38] tienen un nombre,[39] una personalidad, una historia, incluso una novela. Hasta tal punto que algunos individuos incluso adoptan sus nombres. No es posible decir que realmente sean objeto de culto, pues los trobriandeses son positivistas a su manera. Pero es imposible no reconocer su naturaleza eminente y sagrada. Poseerlos es "estimulante, reconfortante y apaciguante en sí mismo".[40] Los propietarios los manipulan y los observan durante horas. El mero

37 El "*remote partner*" (*muri muri*, cf. *muri*, Seligmann, 1910: 505, 752) es conocido al menos por una parte de la serie de "*partners*", como nuestros corresponsales en los bancos.

38 Véanse las observaciones, exactas y de carácter general, sobre los objetos de ceremonia (Malinowski, 1922: 89-90).

39 *Ibid.*: 504, nombres de los pares (pp. 89 y 271). Véase el mito (p. 323): manera en la cual se escucha hablar de un *soulava*.

40 *Ibid.*: 512 [trad. esp. cit.: vol. II, p. 500].

contacto transmite sus virtudes.[41] Se apoyan *vaygu'a* sobre la frente y el pecho del moribundo, se los frota sobre su vientre, se los agita delante de sus narices. Son su consuelo supremo.

Pero hay más. El propio contrato se ve alterado por esa naturaleza de los *vaygu'a*. No sólo los brazaletes y los collares, sino incluso todos los bienes, los ornamentos, las armas, todo lo que pertenece al *partenaire* está tan animado, al menos de sentimiento, si no de un alma personal, que ellos mismos participan en el contrato.[42] Una fórmula muy bella, la del "encantamiento de la caracola",[43] sirve para encantar, para atraer[44] hacia el "*par-*

41 Malinowski, 1922: 513.

42 *Ibid.*: 340; véase comentario en p. 341.

43 Sobre el empleo de la caracola, véase *ibid.*: 340, 387, 471. Véase ilustración LXI. La caracola es el instrumento que se hace sonar en cada transacción, en cada momento solemne de la comida en común, etcétera. Sobre la extensión y la historia del uso de la caracola, cf. Jackson, *Pearls and shells* (Univ. Manchester Series, 1921).
El uso de trompetas y tambores durante las fiestas y los contratos se encuentra en una gran cantidad de sociedades negras (guineanas y bantúes), asiáticas, americanas, indoeuropeas, etcétera. Está ligado al tema de derecho y de economía que estudiamos aquí y merece un estudio aparte, en sí mismo y tomando en consideración su historia.

44 Malinowski (1922: 340). *Mwanita*, *mwanita*. Véase el texto en kiriwina de los dos primeros versos (2º y 3º, en nuestra opinión), p. 448. Esta palabra designa unos largos gusanos, con círculos negros, con los que son identificados los collares de discos de espondilo (p. 341). Sigue la evocación-invocación: "¡Reuníos allí; Yo os haré venir allí! ¡Juntáos aquí; yo os haré juntaros aquí! ¡Allí aparece el arco iris; yo haré que el arco iris aparezca allí! ¡Aquí aparece el arco iris; yo haré que el arco iris aparezca aquí!" [trad. esp. cit.: vol. II, p. 334]. Malinowski, siguiendo a los indígenas, considera el arco iris como un simple presagio. Pero también puede designar los múltiples reflejos del nácar. La expresión: "Juntáos todos aquí" se refiere a los objetos de valor que van a reunirse en el contrato. Los juegos de palabras sobre "aquí" y "allí" están representados tan sólo por los sonidos *m* y *w*, que son una especie de formantes y que son muy frecuentes en magia.

tenaire candidato" las cosas que, después de haberlas evocado, él debe pedir y recibir.

> [Un estado de excitación[45] se apodera de mi *partenaire*,][46]
> Un estado de excitación se apodera de su perro, de su cinturón,

Y así sucesivamente: "de su *gwara* (tabú sobre los cocos y el betel);[47][...] de su collar *bagido'u* [...]; de su collar *bagiriki*; de su collar *bagidudu* [...]".[48]

Luego, viene la segunda parte del exordio: "yo seré el único jefe, yo seré el único viejo [...]". Pero sólo es interesante desde otros puntos de vista, en particular el del potlatch.

45 La palabra traducida así es *munumwaynise* (cf. *ibid*.: 449), reduplicativo de *mwana* o *mwayna*, que expresa el "*itching*" o "*state of excitement*".

46 Supongo que debía de haber un verso de este tipo porque Malinowski (*ibid*.: 340) dice formalmente que esa palabra principal del encantamiento designa el estado de ánimo que invade al *partenaire* y que le hará dar generosos regalos.

47 Por lo general, impuesto para el kula y los *s'oi*, fiestas funerarias, con el fin de reunir los alimentos y las nueces de areca necesarios, así como los objetos preciosos (cf. *ibid*.: 347 y 350). El encantamiento se extiende a los alimentos.

48 Diversos nombres de collares. No los analizaremos en esta obra. Estos nombres están compuestos por *bagi*, collar (*ibid*.: 351), y diversas palabras. A continuación, siguen otros nombres especiales de collares, también encantados.
Como esta fórmula es una fórmula del kula de Sinaketa, donde se buscan los collares y se dejan los brazaletes, sólo se habla de los collares. La misma fórmula se emplea en el kula de Kiriwina; pero entones, como allí es donde se buscan brazaletes, lo que se mencionaría serían los nombres de los distintos tipos de brazaletes y el resto de la fórmula se mantendría idéntica. La conclusión de la fórmula también es interesante, pero, una vez más, sólo desde el punto de vista del potlatch: "Haré el kula [voy a hacer mi negocio], saquearé mi kula [a mi *partenaire*], robaré mi kula; birlaré mi kula. Haré el kula hasta hacer que mi canoa se hunda [...]. ¡Mi fama es como el trueno, mis pasos son como temblores de tierra!" [trad. esp. cit.: vol II, p. 335]. La cláusula tiene una apariencia extrañamente americana. Existen cláusulas análogas en las islas Salomón. Cf. infra.

Otra fórmula más mítica,[49] más curiosa, pero de un tipo más común, expresa la misma idea. El *partenaire* del kula tiene un animal auxiliar, un cocodrilo al que invoca y que debe traerle los collares (en Kitava, los *mwali*).

> ¡Cocodrilo, cáete, atrapa a tu hombre! ¡Empújalo bajo el *gebobo*! (parte de la canoa donde se almacena la carga).
> Cocodrilo, tráeme el collar, tráeme el *bagido'u*, [...].

Una fórmula anterior del mismo ritual invoca a un ave de presa.[50]

La última fórmula de encantamiento de los *partenaires* y los contratantes (en Dobu o en Kitava, por la gente de Kiriwina) contiene una estrofa[51] de la que se han dado dos interpretaciones. Por otra parte, el ritual es muy largo. Se repite una y otra vez y tiene como objetivo enumerar todo lo que el kula proscribe, todas las cosas de odio y de guerra que hay que conjurar para poder comerciar entre amigos.

> Tu furia, el perro olfatea,
> Tu pintura de guerra, el perro olfatea,
> [...].

Otras versiones dicen:[52]

49 Malinowski (1922: 344 [trad. esp. cit.: vol. II, p. 338]), comentario p. 345. El final de la fórmula es el mismo que el que acabamos de citar: "Haré el kula", etcétera.

50 *Ibid.*: 343. Cf. texto del primer verso con comentario gramatical (p. 449).

51 *Ibid.*: 348. Esta estrofa viene después de una serie de versos (p. 347). "Tu furia, hombre de Dobu, se retira [como el mar]." Luego sigue la misma serie con "Mujer de Dobu". Cf. infra. Las mujeres de Dobu son tabú, mientras que las de Kiriwina se ofrecen sexualmente a los visitantes. La segunda parte del encantamiento es del mismo tipo.

52 *Ibid.*: 348, 349.

> Tu furia, el perro es dócil, [...].

o bien:

> Tu furia parte como la marea, el perro juega;
> Tu enojo parte como la marea, el perro juega,
> [...].

Hay que entender: "Tu furia se convierte como el perro que juega". Lo esencial es la metáfora del perro que se levanta y viene a lamer la mano del amo. Así debe actuar el hombre de Dobu, cuando no la mujer. Una segunda interpretación, sofisticada y no exenta de escolástica, según Malinowski, pero evidentemente muy indígena, propone otro comentario que concuerda mejor con lo que sabemos: "los perros juegan hocico contra hocico. Suponiendo que mencionemos la palabra (perro), como el uso lo prescribe desde antiguo, los objetos preciosos harán lo mismo (jugar). Suponiendo que hayamos entregado brazaletes, los collares vendrán, se reencontrarán (como perros que vienen a olfatearse)".* La expresión, la parábola, es bella. En ella se condensa el plexo de sentimientos colectivos: el odio posible de los *partenaires*, el aislamiento de los *vaygu'a* que cesa por encantamiento; hombres y cosas preciosas que se reúnen como perros que juegan y acuden al llamado de una voz.

Otra expresión simbólica es la del casamiento de los *mwali*, brazaletes, símbolos femeninos, y los *soulava*, collares, símbolo masculino, que se orientan uno hacia el otro, como el macho hacia la hembra.[53]

* Trad. esp. cit.: vol. II, p. 341.
53 *Ibid.*: 356; quizá haya allí un mito de orientación.

Estas diversas metáforas significan exactamente lo mismo que expresa en otros términos la jurisprudencia mítica de los maoríes. Desde un punto de vista sociológico, lo que allí se expresa es, una vez más, la mezcla de cosas, valores, contratos y hombres.[54]

Por desgracia, no conocemos lo suficiente la regla de derecho que regula estas transacciones. O bien es inconsciente y está mal formulada por la gente de Kiriwina, informantes de Malinowski; o bien, si fuese consciente para los trobriandeses, debería ser objeto de una nueva investigación. Sólo tenemos detalles. El primer don de un *vaygu'a* lleva el nombre de *vaga*, "*opening gift* [regalo de apertura]".[55] Abre, compromete definitivamente al donatario a realizar un don de restitución, el *yotile*,[56] que Malinowski traduce muy bien por "*clinching gift*": el "don que cierra" la transacción. Otro título de este último don es el *kudu*, el diente que muerde, que corta, separa y libera.[57] Éste es obligatorio, se lo espera y debe ser equivalente al primero. Llegado el caso, se lo puede tomar por la fuerza o por sorpresa[58] y cabe la posibilidad de[59] vengarse[60] por

54 Aquí podríamos emplear el término que emplea comúnmente Lévy-Bruhl: "participación". Pero, justamente, este término proviene de confusiones y mezclas y, en particular, de identificaciones jurídicas, de comuniones como las que debemos describir en este momento.
Aquí nos encontramos en el principio y es en vano descender hasta las consecuencias.

55 Malinowski (1922: 345 y ss.).

56 *Ibid.*: 98.

57 Quizás en esta palabra también haya una alusión a la antigua moneda de colmillos de jabalí (*ibid.*: 353).

58 Costumbre del *lebu* (*ibid.*: 319). Cf. mito en p. 311.

59 Queja violenta (*injuria*) (*ibid.*: 357) (véanse numerosos cantos de ese tipo en Thurnwald, 1912: vol. 1).

60 Malinowski (1922: 359). Se dice de un *vaygu'a* famoso: "Muchos hombres murieron por él". Al menos en un caso, el de Dobu (p. 356), parece que el *yotile* es siempre un *mwali*, un brazalete, principio femenino de la

un *yotile* mal devuelto a través de la magia o, al menos, de la injuria y el resentimiento. Si no se es capaz de devolverlo, se puede, en última instancia, regalar un *basi*, que sólo "perfora" la piel, no la muerde, no salda la cuestión. Es una suerte de regalo de espera, de interés por el retraso; tranquiliza al acreedor ex donante; pero no libera al deudor,[61] futuro donante. Todos estos detalles son curiosos y en estas expresiones todo llama la atención; pero no conocemos la sanción. ¿Es sólo moral[62] y mágica? El individuo "duro para el kula", ¿sólo es despreciado y, a veces, encantado? ¿El *partenaire* infiel no pierde ninguna otra cosa, como su rango noble o, al menos, su lugar entre los jefes? Esto es lo que aún restaría por determinar.

Pero, por otro lado, el sistema es típico. Excepto el antiguo derecho germánico del que hablaremos más adelante, en el estado actual de la observación, de nuestros conocimientos históricos, jurídicos y económicos, sería difícil encontrar una práctica de don-intercambio más clara, más completa, más consciente y, por otra parte, mejor comprendida por el observador que la que Malinowski encontró en las islas Trobriand.[63]

---

transacción: "We do not *kwaypolu* or *pokala* them, they are women" ["No hacemos regalos *kwaypolu* ni *pokala* por los *mwali* porque son mujeres" (trad. esp. cit.: vol. II, p. 348)]. Pero en Dobu, sólo se buscan brazaletes y es posible que ese hecho no tenga otro significado.

61 Aquí parecería que hay varios sistemas de transacción diferentes y entremezclados. El *basi* puede ser un collar (cf. *ibid.*: 98) o un brazalete de menor valor. Pero se pueden entregar a modo de *basi* otros objetos que no son estrictamente kula: aquí intervienen espátulas para la cal (para betel), collares rústicos, grandes hachas pulidas (*beku*) (pp. 358, 481), que también son una especie de monedas.

62 *Ibid.*: 157, 359.

63 El libro de Malinowski, así como el de Thurnwald, muestra la superioridad de la observación de un verdadero sociólogo. De hecho, las observaciones de

El kula, su forma esencial, no es más que un momento, el más solemne, dentro de un vasto sistema de prestaciones y contraprestaciones que, en realidad, parece englobar la totalidad de la vida económica y civil de las islas Trobriand. El kula parece ser sólo el punto culminante de esa vida, sobre todo el kula internacional e intertribal. Es cierto que es uno de los objetivos de la existencia y de los grandes viajes, pero sólo participan en él, en suma, los jefes, y entre ellos sólo los de las tribus marítimas o, más bien, los de algunas tribus marítimas. El kula no hace más que concretizar, agrupar a muchas otras instituciones.

Por de pronto, el propio intercambio de los *vaygu'a* está enmarcado, durante el kula, en toda una serie de otros intercambios de una gama en extremo variada, que va del regateo al salario, de la solicitación a la pura gentileza, de la hospitalidad completa a la reticencia y al pudor. En primer lugar, salvo las grandes expediciones solemnes, puramente ceremoniales y competitivas,[64] los *uvalaku*, todos los kula, son la oportunidad de realizar *gimwali*, prosaicos intercambios, y éstos no se producen necesariamente entre *partenaires*.[65] Existe un mercado libre entre los individuos de las tribus aliadas junto a formas de asociación más estrechas. En segundo lugar, entre los *partenaires* del kula pasa algo así como una cadena ininterrumpida de regalos suplementarios, dados y recibidos, y también de negocios obligatorios. El kula incluso los supone. La asociación que éste constituye, y que es su principio,[66] comienza con un primer regalo, el *vaga*, que se solicita con todas sus fuerzas por medio

Thurnwald (1912: vol. III, 40) sobre el *mamoko*, la "*Trostgabe*", en Buin, nos han colocado en la vía de una parte de estos hechos.

64 Malinowski (1922: 211).

65 *Ibid.*: 189. Cf. ilustración XXXVII. Cf. "secondary trade" (p. 100).

66 Cf. *ibid.*: 93.

de "solicitaciones"; para este primer don, se puede cortejar al futuro *partenaire* aún independiente, al que se paga de cierta forma con una primera serie de regalos.[67] Mientras que se está seguro de que el *vaygu'a* de regreso, el *yotile*, el que cierra, será devuelto, no hay seguridad de que el *vaga* sea dado y las solicitaciones siquiera aceptadas. Esta manera de solicitar y de aceptar un regalo es la norma, cada uno de los regalos que se hacen de esta manera lleva un nombre especial, se lo exhibe antes de regalarlo; en ese caso, son los "*pari*".[68] Otros llevan un título que designa la naturaleza noble y mágica del objeto regalado.[69] Pero aceptar una de esas ofrendas es mostrar que se está dispuesto a entrar en el juego, cuando no a permanecer en él. Algunos nombres de esos regalos expresan la situación de derecho que implica su aceptación:[70] esta vez, el negocio se considera cerrado; y este

67 Parece que esos regalos llevan un nombre genérico, *wawoyla* (*ibid*.: 353-354; cf. 360-361). Cf. *Woyla*, "kula courting" (p. 439), en una fórmula mágica donde están enumerados con precisión todos los objetos que puede poseer el futuro *partenaire* y cuya "ebullición" debe decidir el donante. Entre esas cosas figura por cierto la serie de regalos que se produce.

68 Éste es el término más general: "*presentation goods*" (*ibid*.: 439, 205 y 350). La palabra *vata'i* es la que designa los mismos regalos hechos por la gente de Dobu (cf. p. 391). Esos "*arrival gifts*" están enumerados en la fórmula: "mi olla de la cal, hierve"; "mi cuchara, hierve"; "mi pequeña cesta, hierve", etcétera. (Mismo tema y mismas expresiones, en p. 200.)
Además de esos nombres genéricos, existen nombres particulares para diversos regalos en diversas circunstancias. Las ofrendas de comida que la gente de Sinaketa lleva a Dobu (y no viceversa), las vasijas, las esteras, etc., llevan el simple nombre de *pokala*, que corresponde bastante bien con salario, ofrenda, etcétera. También son *pokala* los *gugu'a*, "*personal belongings*" (*ibid*.: 501; cf. 313, 270), de los que se desprende el individuo para tratar de seducir (*pokapokala*, p. 360) a su futuro *partenaire* (cf. p. 369). En estas sociedades existe un sentimiento muy fuerte de la diferencia entre las cosas que son de uso personal y las que son "*properties*", cosas duraderas de la familia y de circulación.

69 Por ejemplo, *buna* (*ibid*.: 313).

70 Por ejemplo, los *kaributu* (*ibid*.: 344 y 358).

regalo suele ser algo de bastante valor: una gran hacha de piedra pulida, por ejemplo, o una cuchara de hueso de ballena. Recibirlo es comprometerse de verdad a dar el *vaga*, el primer don deseado. Pero entonces se es más que *partenaire* a medias. Sólo la entrega solemne compromete por completo. La importancia y la naturaleza de esos dones provienen de la extraordinaria competición que se produce entre los posibles *partenaires* de la expedición que llega. Éstos buscan al mejor *partenaire* posible de la tribu opuesta, y por un motivo serio: la asociación que se tiende a crear establece una especie de clan entre los *partenaires*.[71] Para elegir, entonces, hay que seducir, deslumbrar.[72] Teniendo en cuenta los rangos,[73] hay que llegar al objetivo antes que los otros, o mejor que los otros, generar de ese modo los más abundantes intercambios de las cosas más ricas, que naturalmente pertenecen a la gente más rica. Competición, rivalidad, exhibición, búsqueda de la grandeza y del interés, tales son los diversos motivos que subyacen a todos estos actos.[74]

Éstos son los dones de llegada. Otros dones equivalentes les responden, son los dones de partida (llamados *talo'i* en Sinaketa),[75] de despedida, siempre superiores a los dones de llegada. El ciclo de prestaciones y contraprestaciones usurarias se cumple también aquí a lo largo del kula.

71 Le dicen a Malinowski: "Mi asociado es igual que quien forma parte de mi clan (*kakaveyogu*); puede luchar conmigo. Mi verdadero pariente (*veyogu*), del mismo cordón umbilical, siempre estará de mi parte" (*ibid.*: 276 [trad. esp. cit.: vol, II, p. 275]).

72 Es lo que expresa la magia del kula, el *mwasila*.

73 En efecto, los jefes de expedición y los jefes de canoas tienen prelación.

74 Un mito divertido, el de Kasabwaybwayreta (*ibid.*: 342), agrupa todos estos móviles. Vemos cómo el héroe obtuvo el famoso collar Gumakarakedakeda, cómo les sacó distancia a todos sus compañeros de kula, etcétera. También véase el mito de Takasikuna (p. 307).

75 *Ibid.*: 390. En Dobu (pp. 362, 365).

Naturalmente, durante todo el tiempo que duran estas transacciones ha habido prestaciones de hospitalidad, de alimentos y, en Sinaketa, de mujeres.[76] Por último, durante todo ese tiempo, intervienen otros dones suplementarios, siempre devueltos con regularidad. Incluso, creemos que el intercambio de esos *korotumna* representa una forma primitiva del kula, cuando consistía en intercambiar también hachas de piedra[77] y colmillos curvos de cerdos.[78]

Por otra parte, todo el kula intertribal no es, en nuestra opinión, más que el caso extremo, el más solemne y dramático, de un sistema más general. Saca a la propia tribu en su conjunto fuera del círculo estrecho de sus fronteras, incluso de sus intereses y de sus derechos, pero por lo común, en su interior, los clanes y los pueblos están ligados por vínculos del mismo tipo. En tal ocasión, sólo son los grupos locales y domésticos y sus jefes los que salen de su casa, se visitan, comercian entre sí y se casan. Tal vez esto ya no se llame kula. Sin embargo, para oponerlo al "kula marítimo", Malinowski habla con justa razón del "kula del interior" y de "comunidades con kula" que proporcionan al jefe sus objetos de intercambio. Pero en este caso no es exagerado hablar de potlatch propiamente dicho. Por ejemplo, las visitas de la gente de Kiriwina a Kitava para las fiestas funerarias, *s'oi*,[79]

76 En Sinaketa, no en Dobu.

77 Sobre el comercio de hachas de piedra, cf. Seligmann (1910: 350 y 353). Los *korotumna* son comúnmente cucharas de hueso de ballena decoradas, espátulas decoradas, que también sirven de *basi*. También hay otros dones intermedios (Malinowski, 1922: 365 y 358).

78 *Doga*, *dogina*.

79 Malinowski (1922: 486-491). Sobre la extensión de estas costumbres entre las poblaciones de Massim del norte, cf. Seligmann (1910: 584; descripción del *walaga*, pp. 594 y 603); cf. Malinowski (1922: 486-487).

implican mucho más que el intercambio de *vaygu'a*. En ellas se lleva a cabo una especie de ataque simulado (*youlawada*),[80] una distribución de alimentos con ostentación de cerdos y ñames.

Por otro lado, los *vaygu'a* y todos esos objetos no siempre son adquiridos, fabricados e intercambiados por los propios jefes[81] y, podemos decirlo, no son ni fabricados[82] ni intercambiados por los jefes para sí mismos. La mayoría llega a manos de los jefes bajo la forma de dones de sus parientes de rango inferior, en particular de los cuñados, que son al mismo tiempo vasallos,[83] o de hijos que han sido criados en otra parte. Como compensación, cuando la expedición regresa, la mayoría de los *vaygu'a* se transmiten solemnemente a los jefes de los pueblos, de los clanes, e incluso a la gente común de los clanes asociados: en suma, a cualquiera que haya participado de manera directa o indirecta, y a menudo muy indirecta, de la expedición.[84] Así se los recompensa.

Por último, al lado o, si se quiere, por encima, por debajo, alrededor y, en nuestra opinión, en el fondo, de este sistema de kula interno, el sistema de los dones intercambiados invade toda la vida económica, tribal y moral de los trobriandeses. Está "impregnada" por él, como bien dice Malinowski. Es un constante "dar y recibir".[85] Está como atravesada por una corriente con-

80 Malinowski (1922: 479).
81 *Ibid.*: 472.
82 La fabricación y el don de los *mwali* por cuñados se denominan *youlo* (*ibid.*: 503, 280).
83 *Ibid.*: 171 y ss.; cita de pp. 98 y ss.
84 Por ejemplo, para la construcción de las canoas, la obtención de vasijas o el suministro de víveres.
85 "[...] *toda la vida tribal está regida por un constante dar y tomar*, que toda ceremonia, todo acto legal o consuetudinario se acompaña de un presente material y otro presente recíproco; [...] la riqueza que pasa de mano en mano es uno de los principales instrumentos de la organización social, del

tinua y en todos los sentidos por los dones dados, recibidos, devueltos, por obligación y por interés, por grandeza y por servicio, como desafíos y como prendas. Aquí no podemos describir todos esos hechos cuya publicación, de hecho, el propio Malinowski no ha completado, pero nos detendremos en dos de los principales.

Una relación por completo semejante a la del kula es la del *wasi*.[86] Ésta establece intercambios regulares y obligatorios entre *partenaires* de tribus agrícolas, por un lado, y *partenaires* de tribus marítimas, por el otro. El *partenaire* agricultor deposita sus productos frente a la casa de su *partenaire* pescador. Éste, en otra oportunidad, después de una gran pesca, irá a devolver con intereses al pueblo agrícola el producto de su pesca.[87] Es el mismo sistema de división del trabajo que hemos observado en Nueva Zelanda.

Otra forma destacada de intercambio reviste el aspecto de exhibiciones.[88] Son los *sagali*, grandes distribuciones[89] de alimentos que se realizan en varias ocasiones: cosechas, construcción de la choza del jefe, construcción de nuevas canoas, fiestas funerarias.[90] Estas distribuciones se hacen a grupos que han

---

poder del jefe, de los lazos del parentesco consanguíneo y del parentesco por matrimonio" (*ibid.*: 167 [trad. esp. cit.: vol. I, pp. 173-174]). Cf. pp. 175-176 y *passim* (cf. "Index": "Give and take").

86 Con frecuencia es idéntica a la del kula, pues los *partenaires* suelen ser los mismos (*ibid.*: 193); para la descripción del *wasi*, véanse pp. 187 y 188. Cf. ilustración XXXVI.

87 La obligación persiste en la actualidad, pese a los inconvenientes y las pérdidas que experimentan los pescadores de perlas, obligados a dedicarse a la pesca y a perder importantes salarios por una obligación puramente social.

88 Véanse ilustraciones XXXII y XXXIII (*ibid.*).

89 La palabra *sagali* significa distribución (como el *hakari* polinesio) (*ibid.*: 491; descripción en pp. 147-150; cf. pp. 170, 182-183).

90 *Ibid.*: 491.

prestado servicios al jefe o a su clan:[91] cultivo, transporte de los grandes troncos en los que se tallan las canoas y las vigas, servicios fúnebres prestados por la gente del clan del muerto, etcétera. Estas distribuciones son absolutamente equivalentes al potlatch tlingit; hasta el tema del combate y de la rivalidad aparece en ellas. Allí vemos cómo se enfrentan los clanes, las fratrías y las familias aliadas y, en general, parecen ser hechos grupales en la medida en que la individualidad del jefe no se hace sentir.

Pero además de esos derechos de los grupos y de esa economía colectiva, ya menos próximos al kula, nos parece que todas las relaciones individuales de intercambio son de este tipo. Tal vez sólo algunas sean del orden del simple trueque. Sin embargo, como éste casi de manera exclusiva se realiza entre parientes, aliados o *partenaires* del kula y el *wasi*, no parece que el intercambio sea realmente libre. Incluso, como regla general, lo que se recibe, y cuya posesión se ha obtenido de una u otra manera, no se conserva para sí, salvo que resulte imprescindible. Lo más común es transmitirlo a otra persona, por ejemplo a un cuñado.[92] Puede ocurrir que las cosas que uno ha adquirido y cedido le vuelvan idénticas ese mismo día.

Todas las recompensas por prestaciones de todo tipo, cosas y servicios entran en estos esquemas. A continuación, presentaremos, sin un orden determinado, los más importantes.

Los *pokala*[93] y *kaributu*,[94] los "*sollicitory gifts* (regalos de petición)" que hemos visto en el kula son especies de un tipo

91 Esto es evidente sobre todo en el caso de las fiestas funerarias. Cf. Seligmann (1910: 594-603).
92 Malinowski (1922: 175).
93 *Ibid.*: 323, otro término, *kwaypolu* (p. 356).
94 *Ibid.*: 378-379, 354.

mucho más vasto que coincide bastante con lo que nosotros llamamos salario. Se los ofrece a los dioses, a los espíritus. Otro nombre genérico del salario es *vakapula*,[95] *mapula*:[96] se trata de señas de reconocimiento y de buena acogida y deben ser devueltas. A este respecto, Malinowski hizo, en nuestra opinión, un gran descubrimiento[97] que echa luz sobre todas las relaciones económicas y jurídicas entre sexos dentro del matrimonio: los servicios de todo tipo prestados por el marido a la mujer se consideran como un salario-don por el servicio prestado por la mujer cuando presta lo que el Corán aún llama "el campo".

El lenguaje jurídico un poco pueril de los trobriandeses ha multiplicado las distinciones de nombres para todo tipo de con-

95 *Ibid.*: 163, 373. El *vakapula* tiene subdivisiones que llevan títulos especiales, por ejemplo: *vewoulo* (*initial gift*) y *yomelu* (*final gift*) (esto prueba la identidad con el kula, véase la relación *yotile vaga*). Algunos de estos pagos llevan títulos especiales: *karibudaboda* designa la retribución de quienes trabajan en las canoas y, en general, de quienes trabajan, por ejemplo, en los campos y, en particular, para los pagos finales por las cosechas (*urigubu*, en el caso de prestaciones anuales de cosechas por un cuñado, pp. 63-65, p. 181), y por la fabricación de collares (pp. 394 y 183). También lleva el título de *sousala* cuando es lo bastante grande (fabricación de los discos de Kaloma, pp. 373, 183). *Youlo* es el título del pago por la fabricación de un brazalete. *Puwayu* es el del alimento dado a modo de aliento al equipo de leñadores. Véase el hermoso canto: "Los cerdos, el agua de coco y los ñames se han acabado y todavía empujamos, ¡es muy pesado!" (p. 129 [trad. esp. cit: vol. 1, p. 139]).

96 Las dos palabras *vakapula* y *mapula* son variaciones del verbo *pula*, y *vaka* es evidentemente el prefijo del causativo. Sobre el *mapula*, véase *ibid.*: 178 y ss., 182 y ss. Malinowski suele traducirlo por "*repayment*". En general, se lo compara con un "cataplasma", pues calma el dolor y el cansancio del servicio prestado, compensa la pérdida del objeto o del secreto revelado, del título y el privilegio cedidos.

97 *Ibid.*: 179. También se denomina (*buwana* y *sebuwana*) a los "dones por causa sexual".

traprestaciones: según el nombre de la prestación recompensada,[98] de la cosa dada,[99] de la circunstancia,[100] etcétera. Algunos nombres toman en cuenta todas esas consideraciones; por ejemplo, el don hecho a un mago, o para la adquisición de un título, se llama *laga*.[101] Es sorprendente hasta qué punto todo ese vocabulario se vuelve más complejo por una extraña ineptitud para dividir y definir y por extraños refinamientos de nomenclaturas.

Otras sociedades melanesias. No es necesario multiplicar las comparaciones con otros puntos de la Melanesia. Sin embargo, algunos detalles encontrados en distintos sitios reforzarán la convicción y probarán que los trobriandeses y los neocaledonios no han desarrollado de forma anormal un principio ausente en pueblos emparentados.

En el extremo sur de la Melanesia, en Fidji, donde hemos identificado el potlatch, están en vigor otras instituciones notables que pertenecen al sistema del don. Existe una época del año, la del *kere-kere*, durante la cual no se le puede negar nada a nadie.[102] Se intercambian dones entre las dos familias durante

98 Véanse las notas anteriores: de igual manera *Kabigidoya* (*ibid*.: 164) designa la ceremonia de la presentación de una nueva canoa, la gente que la hace, el acto que ejecutan, "quebrar la cabeza de la nueva canoa", etc., y los regalos que, por otra parte, se devuelven con usura. Otras palabras designan el alquiler de la canoa (p. 186); dones de bienvenida (p. 232), etcétera.

99 *Buna*, dones de "*big cowrie shell*" [grandes cauris] (*ibid*.: 317).

100 *Youlo*, *vaygu'a* dado como retribución por el trabajo en una cosecha (*ibid*.: 280).

101 *Ibid*.: 186, 426. El término *laga* designa evidentemente toda contraprestación usuraria, pues hay otro nombre, *ula-ula*, para las simples compras de fórmulas mágicas (*sousala* cuando los precios-regalos son muy importantes, p. 183). También se dice *ula'ula* cuando se hacen regalos tanto a los muertos cuanto a los vivos (p. 183), etcétera.

102 Brewster (1922: 91-92).

el casamiento,[103] etcétera. Además, la moneda de Fidji, hecha con dientes de cachalote, es exactamente del mismo tipo que la de las islas Trobriand. Lleva el nombre de *tambua*;[104] está complementada por piedras (madres de los dientes) y ornamentos, especies de "mascotas", talismanes y "amuletos" de la tribu. Los sentimientos alimentados por los fidjianos sobre sus *tambua* son exactamente los mismos que los que acabamos de describir: "Se los trata como muñecas, se los saca de la cesta, se los admira y se habla de su belleza; se unge y se pule a su madre".[105] Presentarlos constituye una petición; aceptarlos es comprometerse.[106]

Los melanesios de Nueva Guinea y algunos de los papúas influidos por ellos dan a su moneda el nombre de *tau-tau*;[107] es del mismo tipo que la moneda de las islas Trobriand[108] y es objeto de las mismas creencias Pero también hay que relacionar este nombre con el de *tahu-tahu*,[109] que significa el "préstamo de cerdos" (motu y koita). Ahora bien, este nombre[110] nos resulta familiar. Es el mismo término polinesio, raíz de la palabra *taonga*, en Samoa y en Nueva Zelanda, que son las joyas y las propieda-

103 *Ibid.*: 191.
104 *Ibid.*: 23. Reconocemos la palabra tabú, *tambu*.
105 *Ibid.*: 24.
106 *Ibid.*: 26.
107 Seligmann (1910; glosario: 754 y 77, 93, 94, 109, 204).
108 Véase la descripción de los *doa*, *ibid.*: 89, 71, 91 y ss.
109 *Ibid.*: 95 y 146.
110 Las monedas no son lo único de este sistema de dones a las que estas tribus del golfo de Nueva Guinea designan con un nombre idéntico a la palabra polinesia que tiene el mismo sentido. Hemos señalado más arriba la identidad de los *hakari* neozelandeses y los *hekarai*, fiestas de exhibición de alimentos que Seligmann (1910: 144-145, ilustración XVI-XVIII) ha descrito en Nueva Guinea (Motu y Koita).

des incorporadas a la familia. Las palabras mismas son polinesias, igual que las cosas.[111]

Sabemos que los melanesios y los papúas de Nueva Guinea tienen potlatch.[112]

Los bellos documentos que Thurnwald nos transmite sobre las tribus de Buin[113] y sobre los banaro[114] ya nos han proporcionado muchos puntos de comparación. Entre ellos, el carácter religioso de las cosas intercambiadas es evidente, en particular el de la moneda, el de la forma en que retribuye las canciones, las mujeres, el amor, los servicios; es, al igual que en las islas Trobriand, una especie de prenda. Por último, Thurnwald ha analizado, en un caso particular muy bien estudiado,[115] uno de los hechos que mejor ilustran a la vez lo que es el sistema de dones recíprocos y lo que de manera errónea se llama casamiento por compra. Éste, en realidad, incluye prestaciones en todas las direcciones, incluidas las de la familia política: se devuelve a la esposa cuyos parientes no hayan dado suficientes presentes a cambio.

En suma, todo el universo de las islas y, probablemente, una parte del universo de Asia meridional colindante cuenta con un mismo sistema de derecho y de economía.

La idea que debemos hacernos de esas tribus melanesias, aun más ricas y comerciantes que las polinesias, es, pues, muy dife-

111 Cf. supra. Hay que señalar que la palabra *tun*, en el dialecto de Mota (islas Banks) –evidentemente idéntica a *taonga*– significa comprar (en particular a una mujer). Codrington (1885: 307-308, n. 9), en el mito en el que Qat compra la noche, traduce: “comprar a un precio elevado”. En realidad, es una compra hecha según las reglas del potlatch, muy activo en esa región de Melanesia.

112 Véanse los documentos citados en Maus (1913: 372).

113 Cf. sobre todo Thurnwald (1912: vol. III, 38-41).

114 *Zeitschrift für Ethnologie*, 1922.

115 Thurnwald (1912: vol. III, ilustración 2, n. 3).

rente de la que en general nos hacemos. Estas gentes tienen una economía extradoméstica y un sistema de intercambio muy desarrollado, con un ritmo tal vez más intenso y acelerado que el que conocían nuestros campesinos o los pueblos de pescadores de nuestras costas no hace cien años. Tienen una vida económica extensa que supera las fronteras de las islas y de los dialectos y un comercio considerable. Reemplazan con vigor, por medio de dones hechos y devueltos, el sistema de compras y de ventas.

El punto con el que estos derechos y, ya veremos, también el derecho germánico han tropezado es la incapacidad que tuvieron para abstraer y separar los conceptos económicos de los jurídicos. Por otra parte, no necesitaban hacerlo. En estas sociedades, ni el clan ni la familia pueden disociarse o disociar sus actos. Ni los propios individuos, por influyentes y conscientes que sean, pueden comprender que necesitan oponerse unos a otros y que tienen que disociar sus actos unos de otros. El jefe se confunde con su clan y éste con él; los individuos sienten que actúan sólo de una forma. Holmes observa con agudeza que los dos idiomas –uno papúa y el otro melanesio– de las tribus que conoce en la desembocadura del Finke (toaripi y namau) no tienen sino "un solo término para designar la compra y la venta, el hecho de prestar y el de pedir prestado"; operaciones "antitéticas se expresan con la misma palabra".[116] "Estrictamente hablando, no sabían pedir prestado ni prestar en el sentido en que nosotros empleamos estos términos, pero siempre se daba algo a modo de honorarios por el préstamo, que se devolvía cuando el préstamo era devuelto."[117] Estos hombres no conocen ni la idea

116 Holmes (1924: 294).

117 En el fondo, Holmes hace una descripción bastante mala del sistema de los dones intermediarios; cf. supra, *basi*.

de la venta ni la idea del préstamo y, sin embargo, realizan operaciones jurídicas y económicas que tienen la misma función.

Del mismo modo, la noción de trueque no es más natural para los melanesios que para los polinesios.

Uno de los mejores etnógrafos, Kruyt, aunque emplea la palabra venta, nos describe con precisión[118] esta mentalidad de los habitantes de Célebes Central. Y, sin embargo, los toradja están desde hace mucho tiempo en contacto con los malayos, grandes comerciantes.

Así, una parte de la humanidad, relativamente rica, trabajadora y generadora de importantes excedentes, ha sabido y sabe intercambiar gran cantidad de cosas bajo otras formas y por otras razones que las que nosotros conocemos.

3. NOROESTE DE AMÉRICA DEL NORTE

El honor y el crédito

De esas observaciones sobre algunos pueblos melanesios y polinesios ya se desprende una figura muy definida del régimen del don. La vida material y moral y el intercambio funcionan entre ellos bajo una forma al mismo tiempo desinteresada y obligatoria. Además, esta obligación se expresa de manera mítica, imaginaria o, si se quiere, simbólica y colectiva: adopta la apa-

118 Véase el trabajo citado más arriba. La incertidumbre sobre el significado de las palabras que traducimos mal: "comprar, vender" no es exclusiva de las sociedades del Pacífico. Más adelante retomaremos este tema, pero desde ya queremos recordar que, aun en nuestro lenguaje corriente, la palabra venta designa tanto la venta como la compra y que en chino sólo hay una diferencia de tono entre los dos monosílabos que designan el acto de vender y el acto de comprar.

riencia del interés unido a las cosas intercambiadas; éstas nunca están despegadas por completo de quienes las intercambian; la comunión y la alianza que establecen son relativamente indisolubles. En realidad, este símbolo de la vida social –la permanencia de la influencia de las cosas intercambiadas– no hace sino traducir de un modo bastante directo la manera en que los subgrupos de estas sociedades segmentarias, de tipo arcaico, están constantemente imbricados unos con otros y se sienten en deuda mutua.

Las sociedades indígenas del noroeste de América del Norte presentan las mismas instituciones, sólo que en ellas éstas son aun más radicales y están aun más acentuadas. Ante todo, se diría que entre ellas se desconoce el trueque. Incluso después de un largo contacto con los europeos,[119] no parece que ninguna de las enormes transferencias de riquezas[120] que llevan a cabo se haga de otro modo que el de las formas solemnes del potlatch.[121] Describiremos esta última institución según nuestro punto de vista.

N. B.: Antes es indispensable una breve descripción de estas sociedades. Las tribus, los pueblos o, más bien, los grupos de tribus[122] de los que vamos a hablar residen todos sobre la costa

119 Con los rusos desde el siglo XVIII y con los tramperos francocanadienses desde principios del siglo XIX.

120 Sin embargo, véanse las ventas de esclavos: Swanton (1905a: 410).

121 Más arriba figura una sucinta bibliografía de los trabajos teóricos sobre este "potlatch".

122 Este cuadro somero se ha trazado sin justificación, pero es necesario. Advertimos que no está completo ni desde el punto de vista de la cantidad y del nombre de las tribus, ni desde el punto de vista de sus instituciones. Hemos hecho abstracción de gran cantidad de tribus, principalmente de las siguientes: 1º, nootka (grupo wakash, o kwakiutl), bella kula (vecina); 2º, tribus salish de la costa sur. Por otra parte, las investigaciones sobre la

del noroeste de América del Norte; de Alaska: los tlingit y los haida; y de la Columbia Británica, principalmente los haida, los tsimshian y los kwakiutl.[123] También viven junto al mar o

---

extensión del potlatch deberían llegar más al sur, hasta California. Allí –cosa notable desde otros puntos de vista–, la institución parece estar difundida entre las sociedades de los grupos llamados penutia y hoka: cf., por ejemplo, Powers (1877: vol. III): Pomo (p. 153), Wintun (p. 238), Maidu (pp. 303, 311); para otras tribus, véanse pp. 247, 325, 332, 333; observaciones generales, p. 411. Además, las instituciones y las artes que aquí describimos en pocas palabras son inmensamente complejas y allí algunas ausencias no son menos curiosas que algunas presencias. Por ejemplo, se desconoce la cerámica como en la última capa de la civilización del Pacífico sur.

123 Las fuentes que permiten el estudio de estas sociedades son abundantes y extremadamente seguras; hay una gran abundancia de informaciones filológicas compuestas por textos transcritos y traducidos. Cf. bibliografía sumaria en Davy (1922: 21, 171 y 215). Agréguese principalmente: Boas y Hunt (1921), cf. reseña más adelante; Boas (1916). Sin embargo, todas estas fuentes tienen un inconveniente: o bien las antiguas son insuficientes, o bien las nuevas, pese a su detalle y a su profundidad, no son lo bastante completas desde el punto de vista que aquí nos interesa. La atención de Boas y sus colaboradores de la Jesup Expedition se concentró en la civilización material, la lingüística y la literatura mitológica. Incluso los trabajos de los etnógrafos profesionales más antiguos (Krause, Jacobsen) o más recientes (Sapir, Hill Tout, etc.) se orientan en la misma dirección. El análisis jurídico y económico y la demografía, si no están sin hacer, al menos deben completarse. (Sin embargo, se ha abordado la morfología social con los diversos *Census* de Alaska y de la Columbia Británica.) Barbeau nos promete una monografía completa de los tsimshian. Quedamos a la espera de esa información indispensable y esperamos ver pronto cómo otros imitan ese ejemplo, mientras se esté a tiempo. En cuanto a muchos puntos relativos a la economía y al derecho, los antiguos documentos –los de los viajeros rusos, los de Krause (1885), Dawson (sobre los haida, los kwakiutl, los bellakoola, etc.), la mayoría publicados en el *Bulletin* del *Geological Survey* de Canadá o en los *Proceedings of the Royal Society* de Canadá; los de Swan (1870) (nootka); los de Mayne (1862)– aún son los mejores y sus fechas les confieren una autoridad indiscutible.

Existe una dificultad con la nomenclatura de estas tribus. Los kwakiutl forman una tribu y también dan su nombre a varias otras tribus que, confederadas con ellos, forman una verdadera nación con ese nombre.

junto a los ríos, de la pesca más que de la caza; pero, a diferencia de melanesios y polinesios, no tienen agricultura. Sin embargo, son muy ricos e incluso hoy su pesca, su caza y sus pieles les dejan importantes excedentes, sobre todo según los precios europeos. Tienen las casas más sólidas de todas las tribus americanas y una industria del cedro muy desarrollada. Sus canoas son buenas y aunque no se aventuran demasiado en alta mar, navegan entre las islas y las costas. Sus artes materiales poseen un nivel muy alto. En particular, incluso antes de la llegada del hierro, en el siglo XVIII, sabían extraer, fundir, moldear y forjar el cobre que se encuentra en yacimientos tsimshian y tlingit. Algunos de esos cobres, verdaderos escudos blasonados, les servían como moneda. Otra especie de moneda han sido por cierto las hermosas mantas *chilkat*,[124] admirablemente adornadas y que aún sirven como ornamento, algunas con valor considerable. Estos pueblos tienen excelentes escultores y dibujantes profesionales. Las pipas, las mazas, los bastones, las cucharas de cuerno esculpidas, etc., embellecen nuestras colecciones etnográficas. Toda esta civilización es en extremo uniforme, dentro de límites bastante amplios. Con toda evidencia, estas sociedades se han compenetrado entre sí en fechas muy antiguas, aunque pertenecen, al menos por sus lenguas, por lo menos a tres familias de pueblos distintas.[125] Su vida durante el invierno, aun

---

Haremos el esfuerzo de mencionar en cada oportunidad de qué tribu kwakiutl estamos hablando. Cuando no se indique otra precisión, se estará hablando de los kwakiutl propiamente dichos. Por otra parte, la palabra kwakiutl simplemente quiere decir rico, “humo del mundo”, y ya indica de por sí la importancia de los hechos económicos que vamos a describir. No reproduciremos todos los detalles ortográficos de las palabras de estas lenguas.

124 Sobre las mantas de Chilkat, cf. Emmons (1907).

125 Cf. Rivet, en Meillet y Cohen (1924: 616 y ss.). Sapir (1915) ha reducido definitivamente el tlingit y el haida a ramas de la familia atapascana.

para las tribus más meridionales, es muy diferente que la del verano. Las tribus tienen una doble morfología: dispersas desde fines de la primavera y dedicadas a la caza, a la recolección de raíces y suculentas bayas de las montañas y a la pesca fluvial del salmón, en cuanto llega el invierno vuelven a concentrarse en las llamadas "ciudades". Y entonces, durante todo el tiempo que dura esa concentración, entran en un estado de perpetua efervescencia. La vida social se vuelve extremadamente intensa, incluso más intensa que en las congregaciones de tribus que pueden producirse durante el verano. Se trata de una especie de agitación permanente. Se producen visitas constantes de tribus a tribus enteras, de clanes a clanes y de familias a familias. Se trata de fiestas repetidas, continuas, con frecuencia cada una de ellas muy larga. En ocasión de casamientos, de rituales variados, de promociones, se gasta sin medida todo lo que con mucho empeño se ha reunido durante el verano y el otoño en una de las costas más ricas del mundo. Incluso la vida privada se desarrolla de este modo; se invita a la gente del propio clan: cuando se ha matado una foca, cuando se abre una caja de bayas o de raíces en conserva. Cuando una ballena queda varada, se invita a todo el mundo.

La civilización moral también es, por su parte, en extremo uniforme; aunque se escalona entre el régimen de la fratría (tlingit y haida) de descendencia uterina y el clan de descendencia masculina mitigada de los kwakiutl, las características generales de la organización social y, en particular, del totemismo se encuentran casi en todas las tribus. Éstas tienen cofradías, como en la Melanesia y en las islas Bank, mal llamadas sociedades secretas, a menudo internacionales; pero las sociedades de hombres, y seguramente entre los kwakiutl las de las mujeres, se superponen con las organizaciones de los clanes. Una parte de los dones y de las contraprestaciones de los que vamos a hablar

está destinada, como en la Melanesia,[126] a pagar los sucesivos grados y ascensos[127] en esas cofradías. Los rituales de las cofradías y los clanes suceden a los casamientos de los jefes, a las "ventas de cobres", a las iniciaciones, a las ceremonias chamanísticas y a las ceremonias funerarias, que están más desarrolladas en las regiones haida y tlingit. Todo esto se lleva a cabo durante una serie innumerable de "potlatch". Hay potlatch en todas las direcciones, que responden a otros potlatch en todas las direcciones. Al igual que en la Melanesia, es un constante *give and take*, "dar y recibir".

El propio potlatch, un hecho tan típico, y al mismo tiempo tan característico de estas tribus, no es otra cosa que el sistema de dones intercambiados.[128] Sólo difiere de éste, por un lado, por la violencia, la exageración y los antagonismos que suscita y, por el otro, por cierta pobreza de los conceptos jurídicos, por una estructura más simple, más rústica que en la Melanesia, sobre todo en las dos naciones del norte: tlingit y haida.[129] El carácter

126 Sobre esos pagos por adquisición de grados, cf. Davy (1922: 300-305). Para la Melanesia, véanse ejemplos en Codrington (1885: 106 y ss.); Rivers (1914: vol. 1, 70 y ss.).

127 La palabra "ascenso" debe comprenderse en sentido literal y figurado. Así como el ritual del *vājapeya* (védico posterior) comporta un ritual de ascenso en una escalera, los rituales melanesios consisten en hacer subir al joven jefe sobre una plataforma. Los snahnaimuq y los shushwap del noroeste conocen la misma plataforma desde donde el jefe distribuye su potlatch. Boas (1889: 39; 1894: 459). Las otras tribus sólo conocen la plataforma donde se asientan los jefes y las altas cofradías.

128 Así es como los autores antiguos, Mayne, Dawson, Krause, etc., describen su mecanismo. Cf. en particular en Krause (1885: 187 y ss.), una colección de documentos de autores antiguos.

129 Si la hipótesis de los lingüistas es exacta, y si los tlingit y los haida son simplemente atapascanos que adoptaron la civilización del noroeste (hipótesis de la que, de hecho, Boas no está muy alejado), el carácter

colectivo del contrato[130] aparece allí más nítido que en la Melanesia y en la Polinesia. En el fondo, y pese a las apariencias, estas sociedades están más cerca de lo que nosotros llamamos prestaciones totales simples. En consecuencia, los conceptos jurídicos y económicos tienen menos claridad, menos precisión consciente. No obstante, en la práctica, los principios son sólidos y bastante claros.

Sin embargo, allí hay dos nociones que son mucho más evidentes que en el potlatch melanesio o que en las instituciones más evolucionadas o más fragmentadas de la Polinesia: se trata de la noción de crédito, de plazo, y también de la noción de honor.[131]

---

rudimentario del potlatch tlingit y haida se explicaría por sí solo. También es posible que la violencia del potlatch del noroeste de América del Norte provenga del hecho de que esta civilización se encuentra en el cruce de los dos grupos de familias de pueblos que también lo tenían: una civilización proveniente del sur de California y una civilización proveniente de Asia (al respecto, cf. supra).

130 Cf. Davy (1922: 247 y ss.).

131 Sobre el potlatch, lo mejor que ha escrito Boas (1896: 54-55; cf. 1889: 38) es el siguiente texto: “El sistema económico de los indios de la colonia británica está ampliamente basado en el crédito, en la misma medida que el de los pueblos civilizados. En todos sus emprendimientos, el indígena confía en la ayuda de sus amigos. Promete pagarles por esa ayuda en un futuro. Si esa ayuda suministrada consiste en cosas de valor que son calculadas por los indios en mantas, como nosotros las medimos en moneda, promete devolver el valor del préstamo con intereses. El indio no tiene sistema de escritura y, por lo tanto, para dar seguridad a la transacción, ésta se hace en público. El potlatch implica contraer deudas, por un lado, y pagar deudas, por el otro. Este sistema económico se ha desarrollado a tal punto que el capital que poseen todos los individuos asociados de la tribu excede con amplitud la cantidad existente de valores disponibles; en otras palabras, las condiciones son completamente análogas a las que prevalecen en nuestra sociedad: si deseáramos que se nos pagaran todos nuestros créditos, descubriríamos que, de hecho, no existe el dinero suficiente para pagarlos. Si todos los acreedores intentaran hacer que se les pagaran sus préstamos, el resultado sería un

Como hemos visto, en la Melanesia y en la Polinesia los dones circulan con la certeza de que serán devueltos y tienen como "seguridad" la virtud de la cosa dada, que es en sí misma esa "seguridad". Pero, en toda sociedad posible, está en la naturaleza del don la obligación de ser devuelto en un plazo. Por definición misma, una comida en común, una distribución de *kava* o un talismán no pueden devolverse de inmediato. Es necesario "tiempo" para ejecutar cualquier contraprestación. La noción de plazo, pues, está lógicamente implícita cuando se trata de devolver visitas, contraer matrimonios o alianzas, establecer la paz, asistir a juegos y a combates reglamentados, celebrar fiestas alternativas, brindarse servicios rituales y honoríficos o "manifestarse respetos" recíprocos,[132] todas cosas que se intercambian al mismo tiempo que las cosas, cada vez más numerosas y más preciosas, a medida que estas sociedades se van volviendo más ricas.

---

pánico desastroso del que la comunidad tardaría mucho tiempo en recuperarse.

"Hay que comprender que un indígena que invita a todos sus amigos y vecinos a un gran potlatch y que, en apariencia, derrocha todas las ganancias acumuladas en largos años de trabajo, tiene dos objetivos que no podemos reconocer sino como sabios y dignos de elogio. Su primer objetivo es pagar sus deudas. Esto se hace públicamente, con mucho ceremonial y a modo de acto notarial. Su segundo objetivo es colocar los frutos de su trabajo de modo de obtener el mayor beneficio para él tanto como para sus hijos. Los que reciben regalos en esta fiesta los reciben como préstamos que utilizan en sus emprendimientos actuales, pero, después de unos años de intervalo, deben devolverlos con intereses al donante o a su heredero. De ese modo, el potlatch termina siendo considerado por los indígenas como un modo de asegurar el bienestar de sus hijos, si los llegan a dejar huérfanos cuando son jóvenes.

Si corregimos los términos de "deuda, pago, reembolso y préstamo" y los reemplazamos por términos como regalos hechos y regalos devueltos, términos que, por otra parte, Boas termina empleando, nos damos una idea bastante exacta del funcionamiento de la noción de crédito en el potlatch.

Sobre la noción de honor, cf. Boas (1891: 57).

132 Expresión tlingit: Swanton (1905b: pp. 421 y ss.).

La teoría económica y jurídica oficial está profundamente equivocada en este punto. Imbuida de ideas modernas, se hace ideas a priori sobre la evolución,[133] supone responder a una lógica en apariencia necesaria; pero en el fondo, se mantiene apegada a las viejas tradiciones. No hay nada más peligroso que esa "sociología inconsciente", como la llamaba Simiand. Por ejemplo, Cuq ha llegado a afirmar: "En las sociedades primitivas, sólo se concibe el régimen del trueque; en las avanzadas, se practica la venta al contado. La venta a crédito caracteriza una fase superior de la civilización; aparece en un comienzo con una forma indirecta, una combinación de venta al contado y préstamo".[134] De hecho, el punto de partida no es éste. Se encuentra en una categoría de derechos dejada de lado por falta de interés de los juristas y los economistas; es el don, fenómeno complejo, sobre todo en su forma más antigua, la de la prestación total, que no estudiamos en este trabajo. Ahora bien, el don implica necesariamente la noción de crédito. La evolución no hizo pasar el derecho de la economía del trueque a la venta y ésta del contado al plazo. Fue sobre la base de un sistema de regalos hechos con devolución a plazo como se han edificado, por un lado, el trueque –por simplificación, por aproximación de tiempos antes separados–, y, por otro lado, la compra y la venta, ésta a plazo y al contado, y también el préstamo. Pues nada prueba que alguno de los derechos que han sucedido a la fase que nosotros describimos (el derecho babilónico en particular) no hayan conocido el crédito que conocen todas las sociedades arcaicas que sobreviven a nuestro alrededor. He aquí otra forma simple y realista de resolver el problema de los dos

133 No han advertido que la noción de plazo no sólo era tan antigua, sino también tan simple o, si se quiere, tan compleja como la noción de contado.
134 Cuq (1910: 477).

"momentos temporales" que el contrato unifica y que Davy ya ha estudiado.[135]

El papel que cumple la noción de honor en estas transacciones de los indígenas no es menos importante.

En ninguna otra parte el papel individual de un jefe y el prestigio de su clan están más ligados al gasto y a la puntualidad para devolver con usura los dones aceptados, para transformar en obligados a quienes lo obligaron a uno. El consumo y la destrucción realmente no tienen límites. En determinados potlatch se debe gastar todo lo que se tiene y no guardarse nada.[136] Le corresponde tanto a quien sea el más rico como también al derrochador más enloquecido. El principio del antagonismo y de la rivalidad lo funda todo. El estatus político de los individuos, en las cofradías y en los clanes, los rangos de todo tipo se obtienen tanto por la "guerra de propiedad"[137] como mediante la guerra, la suerte, la herencia, la alianza y el casamiento. Pero todo se concibe como si fuera una "lucha de riqueza".[138] El ca-

135 Davy (1922: 207).

136 Distribución de toda la propiedad: Kwakiutl (Boas, 1895a: 469). En el caso de la iniciación del neófito, *ibid.*: 551, Koskimo. Shushwap: redistribución, Boas (1891: 91); Swanton (1905b: 442) (en un discurso): "Gastó todo para hacer que lo vieran" (a su sobrino). Redistribución de todo lo que se ha ganado en el juego, Swanton (1909: 139).

137 Sobre la guerra de propiedad, véase el canto de Maa (Boas, 1895a: 577, 602): "Nosotros combatimos con la propiedad". La oposición guerra de riquezas/guerra de sangre se encuentra en los discursos que se realizaron en el mismo potlatch de 1895 en Fort Rupert. Cf. Boas y Hunt (1905: 485, 482); cf. Boas (1895a: 668-673).

138 Véase en particular el mito de Haïyas (Swanton, 1908: Nº 83), que perdió la "cara" en el juego y que muere a causa de ello. Sus hermanas y sus sobrinos hacen el duelo, dan un potlatch de revancha y él resucita.
A este respecto, sería interesante estudiar el juego que, incluso entre nosotros, no se considera como un contrato, sino como una situación en la

samiento de los hijos, los puestos en las cofradías sólo se obtienen durante potlatch intercambiados y devueltos. Se los pierde en el potlatch como se los pierde en la guerra, en el juego, en las carreras, en la lucha.[139] En determinados casos, incluso, no se trata de dar y devolver, sino de destruir,[140] a fin de no dar siquiera

---

que se compromete el honor y se entregan bienes que, después de todo, podrían no entregarse. El juego es una forma de potlatch y de sistema de dones. Su extensión en el noroeste de América del Norte es notable. Si bien los kwakiutl lo conocen (cf. Boas y Hunt, 1921: 1394, s. v. *ebayu*: dados (?) s. v. *lepa*, p. 1435, cf. *lep*, p. 1448, "segundo potlatch, danza"; cf. p. 1423, s. v. *maqwacte*), no parece cumplir entre ellos un papel comparable al que cumple entre los haida, los tlingit y los tsimshian. Éstos son jugadores empedernidos y perpetuos. Véanse descripciones del juego de bastoncillos entre los haida: Swanton (1905c: 58 y s., 141 y s.), para las figuras y los nombres; hallamos el mismo juego entre los tlingit, descripción con nombres de bastoncillos (Swanton, 1905b: 443). El *naq* tlingit ordinario, la pieza que gana, equivale al *djil* haida.
Las historias están plagadas de leyendas de juegos, de jefes que lo perdieron todo en el juego. Un jefe tsimshian perdió incluso a sus hijos y a sus padres: Boas (1916: 207, 101; cf. también p. 409). Una leyenda haida cuenta la historia de un juego total de los tsimshian contra los haida. Cf. Swanton (1905a: 322). Véase la misma leyenda: los juegos contra los tlingit (*ibid.*: 94). Se hallará un catálogo de los temas de este tipo en Boas (1916: 847 y 843). La etiqueta y la moral estipulan que el ganador deje en libertad al perdedor, a su mujer y a sus hijos (Swanton, 1909: 137). No parece necesario señalar la similitud entre este rasgo y las leyendas asiáticas.
Por otra parte, aquí hay influencias asiáticas innegables. Sobre la extensión de los juegos de azar asiáticos en América, véase el bello trabajo de Tylor (1896: 55 y ss.).

139 Davy ha expuesto el tema del desafío y la rivalidad. A ello hay que agregar el tema de la apuesta Cf., por ejemplo, Boas (1895b: 203-206). Apuesta de comilona, apuesta de lucha, apuesta de ascenso, etc., en las leyendas. Cf. *ibid.*: 363, para un catálogo de estos temas. La apuesta es aún en la actualidad un vestigio de esos derechos y de esa moral. No compromete más que el honor y el crédito y, sin embargo, hace que las riquezas circulen.

140 Sobre los potlatch de destrucción, cf. Davy (1922: 224). Hay que agregarle las siguientes observaciones. Dar, ya es destruir (cf. Boas, 1895a: 334). Algunos de los rituales de donación implican destrucciones: por ejemplo, el ritual del reembolso de la dote o, como lo llama Boas, la "devolución de la deuda de

la impresión de desear ser reembolsado. Se queman cajas enteras de aceite de *olachen* (*candle-fisch*, pez vela) o de aceite de

---

casamiento", implica una formalidad que se llama "hundir la canoa" (*ibid.*: 518, 520). Pero esta ceremonia es figurada. Sin embargo, las visitas al potlatch haida y tsimshian implican la destrucción real de las canoas de los visitantes. Entre los tsimshian, se las destruye a su llegada, después de haber ayudado con todo cuidado a la descarga de todo lo que contenían y a la partida se les proporcionan canoas mejores: Boas (1916: 338).
Pero la destrucción propiamente dicha parece constituir una forma superior de gasto. Entre los tsimshian y los tlingit, se la llama "matar la propiedad". Boas (*ibid.*: 344); Swanton (1905b: 442). En realidad, incluso se denominan con este nombre las distribuciones de mantas: "tantas mantas se perdieron para verlo" (*ibid.*).
En esta práctica de la destrucción en el potlatch intervienen dos móviles más: 1º, el tema de la guerra: el potlatch es una guerra. Entre los tlingit lleva el nombre "danza de guerra" (*ibid.*: 458, cf. 436). Así como en una guerra las personas pueden apoderarse de las máscaras, los nombres y los privilegios de los propietarios muertos, del mismo modo, en una guerra de propiedades, se mata la propiedad: ya sea la propia, para que los otros no la tengan, o bien la de los otros, dándoles bienes que ellos estarán obligados a devolver o que no podrán devolver.
El segundo tema es el del sacrificio; cf. supra. Si se mata la propiedad, es porque ésta tiene vida; cf. infra. Un heraldo dice: "Que nuestra propiedad permanezca con vida bajo los esfuerzos de nuestro jefe, que nuestro cobre permanezca sin romper" (Boas y Hunt, 1921: 1285, l. 1). Quizás incluso los sentidos de la palabra "yäq", yacer muerto, distribuir un potlatch, pueden explicarse así (cf. Boas y Hunt, 1905: 59, l. 3, y Boas y Hunt, 1921: "Index").
Pero, en principio, se trata de transmitir, como en el sacrificio normal, cosas destruidas a los espíritus, en este caso, a los ancestros del clan. Naturalmente, este tema está más desarrollado entre los tlingit (Swanton, 1905b: 443, 462), entre quienes los ancestros no sólo asisten al potlatch y se benefician de las destrucciones, sino que también aprovechan los regalos que se entregan a sus homónimos vivos. La destrucción por el fuego parece característica en este punto. Entre los tlingit, véase un mito muy interesante (Swanton, 1909: 82). Haida, sacrificio en el fuego (Skidegate); Swanton (1905a: 36, 28 y 91). El tema es menos evidente entre los kwakiutl, para quienes sin embargo existe una divinidad que se llama "Sentado sobre el fuego" y para quien se sacrifica como pago, por ejemplo, la vestimenta del niño enfermo. Boas y Hunt (1921: 705, 706).

ballena,[141] se queman las casas y miles de mantas; se rompen los cobres más caros, se los arroja al agua, para destruir, para "aplastar" a su rival.[142] Así no sólo progresa uno mismo, sino que también se hace progresar a su familia en la escala social. He aquí, pues, un sistema de derecho y de economía en el que constantemente se gastan y se transfieren grandes riquezas. Si se quiere, se puede llamar a esas transferencias con el nombre de "intercambio" o incluso de "comercio" o "venta";[143] pero ese comercio es noble, está cargado de etiqueta y de generosidad. Y, en todo caso, cuando se lo efectúa con otro espíritu, con vistas a una ganancia inmediata, es objeto de un desprecio muy acentuado.[144]

141 Boas (1895a: 353 y ss.).
142 Cf. infra acerca de la palabra *p!Es*.
143 Parecería que las palabras "intercambio" y "venta" incluso son ajenas a la lengua kwakiutl. Sólo he encontrado la palabra "venta" en los diversos glosarios de Boas en relación con la puesta en venta de un cobre. Pero esa subasta nada tiene de venta, es una especie de apuesta, de competición de generosidad. Y en cuanto a la palabra "intercambio", sólo la he encontrado bajo la forma *L'ay*: pero, en el texto indicado (Boas y Hunt, 1905: 77, l. 41) se emplea con respecto a un cambio de nombre.
144 Véase la expresión "codicioso de alimento" (Boas y Hunt, 1921: 1462) "deseoso de hacer fortuna con rapidez" (*ibid.*: 1394); véase la bella imprecación contra los "pequeños jefes": "Los pequeños que deliberan; los pequeños que trabajan; [...] que son vencidos; [...] que prometen dar canoas; [...] que aceptan la propiedad entregada; [...] que buscan la propiedad; [...] que sólo trabajan para la propiedad (el término que traduce "*property*" es "maneq", devolver un favor (*ibid.*: 1403), los traidores". En *ibid.* (1287, líneas 15 a 18), véase otro discurso donde se dice del jefe que ha organizado el potlatch y de esa gente que recibe y nunca devuelve: "él les dio de comer, los hizo venir [...] los cargó sobre sus espaldas" (*ibid.*: 1293; cf. 1291). Véase otra imprecación contra "los pequeños" (*ibid.*: 1381).
No hay que creer que una moral de este tipo es contraria a la economía ni que corresponde a una pereza de la vida de la comunidad. Los tsimshian condenan la avaricia y cuentan cómo el héroe principal, Cuervo (el creador), fue echado por su padre por ser avaro (Boas, 1916: 61, cf. p. 444). Existe el mismo mito entre los tlingit. Éstos también condenan la pereza y la mendicidad de los huéspedes y cuentan cómo fueron castigados Cuervo y la

Como se ve, la noción de honor que opera violentamente en la Polinesia, y que aún está presente en la Melanesia, produce aquí verdaderos estragos. Sobre este punto también, las enseñanzas clásicas evalúan mal la importancia de los móviles que han animado a los hombres, y todo lo que debemos a las sociedades que nos han precedido. Aun un erudito tan sagaz como Huvelin se creyó obligado a deducir la noción de honor, que se suponía carente de eficacia, de la noción de eficacia mágica.[145] Él sólo ve en el honor, en el prestigio, el sucedáneo de ésta. La realidad es más compleja. Al igual que la noción de magia, la noción de honor no es ajena a estas civilizaciones.[146] El propio *mana* polinesio simboliza no sólo la fuerza mágica de cada ser, sino también su honor, y una de las mejores traducciones de esta palabra es "autoridad", "riqueza".[147] El potlatch tlingit y haida consiste en considerar como

---

gente que va de ciudad en ciudad para hacerse invitar (Swanton, 1909: 260, cf. 217).

145 Huvelin (1903; 1906a: 28).

146 Se paga por el honor de bailar entre los tlingit (Swanton, 1909: 141). Pago del jefe que ha compuesto una danza. Entre los tsimshian: "Se hace todo por el honor [...]. Por sobre todo está la riqueza y el despliegue de vanidad"; Boas (1889: 19); Duncan en Mayne (1862: 265) ya decía: "por la simple vanidad de la cosa". Además, gran cantidad de rituales, no sólo el del ascenso, etc., sino también los que consisten, por ejemplo, en "levantar el cobre" (kwakiutl) (Boas y Hunt, 1905: 499, l. 26), "levantar la lanza" (tlingit) (Swanton, 1909: 117), "levantar el poste del potlatch", funerario y totémico, "levantar la viga" de la casa, la vieja cucaña, traducen principios de este tipo. No hay que olvidar que el potlatch tiene como objetivo saber cuál es "la familia más 'elevada'" (comentarios del jefe katishan acerca del mito de Cuervo, "Tlingit" (*ibid.*: 119, n. a.).

147 Tregear (1891: s. v. "Mana").

Sería interesante estudiar la propia noción de riqueza. Desde el punto de vista en el que nos situamos, el hombre rico es un hombre que tiene *mana* en la Polinesia, que tiene "auctoritas" en Roma y que, en esas tribus americanas, es un hombre "grande", *walas* (Boas y Hunt, 1921: 1396). Pero basta con señalar que la relación entre la noción de riqueza, la de autoridad, la del derecho de mandar a quienes reciben regalos y el potlatch es muy

honores los servicios mutuos.[148] Incluso en tribus realmente primitivas como las australianas, la cuestión del honor es tan sensible como en las nuestras y las personas están satisfechas tanto por las prestaciones, las ofrendas de alimentos, las prelaciones y los ritos cuanto por los dones.[149] Los hombres han sabido comprometer su honor y su nombre mucho antes de saber firmar.

El potlatch del noroeste de América del Norte se ha estudiado lo suficiente en todo lo relativo a la forma misma del contrato. Sin embargo, es necesario situar el estudio que al respecto han

---

clara. Por ejemplo, entre los kwakiutl, uno de los clanes más importantes es el de los walasaka (también nombre de una familia, de una danza y de una cofradía); este nombre quiere decir "los grandes que vienen de arriba", que distribuyen en el potlatch; *walasila* significa no sólo riquezas, sino también "distribución de mantas en la ocasión de la subasta de un cobre". Otra metáfora es la que consiste en considerar que los potlatch organizados vuelven "pesado" al individuo (Boas, 1895a: 558, 559). Se dice que el jefe "se come a las tribus" a las que distribuye sus riquezas; que "vomita propiedades", etcétera.

148 Un canto tlingit dice sobre la fratría del Cuervo: "Es ella la que vuelve a los Lobos '*valuable*'" (Swanton, 1909: 398, Nº 38). El principio de que los "respetos" y los "honores" que deben darse y devolverse incluyen los dones es muy preciso en ambas tribus. Swanton (1905b: 451; 1905c: 162) dispensa de devolver algunos regalos.

149 Cf. infra (Conclusión).
La etiqueta del festín, del don que se recibe dignamente, que no se solicita, es muy marcada en estas tribus. Indiquemos sólo tres hechos kwakiutl, haida y tsimshian que, en nuestra opinión, resultan muy instructivos: los jefes y los nobles comen poco en los festines, son los vasallos y la gente del vulgo quienes comen mucho; ellos aparentan tener un paladar refinado (Boas, 1909: 427, 430); peligros de comer mucho (Boas, 1916: 59, 149, 153 y ss.) (mitos); cantan en el festín (Boas, 1909: 430, 437). Se hace sonar la caracola "para que digan que no nos morimos de hambre" (Boas y Hunt, 1905: 486). El noble no pide nunca. El chamán médico nunca pide precio alguno, su "espíritu" se lo prohíbe (Boas y Hunt, 1921: 731, 742; Swanton, 1905a: 238, 239). Sin embargo, también existe una cofradía y una danza de "mendicidad" entre los kwakiutl.

hecho Davy y Leonhard Adam[150] en el marco más amplio en el que debería situarse para el tema que nos ocupa. Pues el potlatch es mucho más que un fenómeno jurídico: es uno de esos fenómenos que proponemos llamar "totales". Es religioso, mitológico y chamanístico, ya que los jefes que participan en él representan y encarnan a los ancestros y a los dioses, de los que llevan el nombre, cuyas danzas bailan y cuyos espíritus los poseen.[151] También es económico, y hay que estimar el valor, la importancia, las razones y los efectos de estas enormes transacciones, incluso en la actualidad, cuando se las calcula en valores europeos.[152] El potlatch también es un fenómeno de morfología social. La reunión de las tribus, los clanes y las familias, incluso la de las naciones, produce un nerviosismo y una excitación significativos: se confraterniza y, sin embargo, se sigue siendo

150 Cf. bibliografía mencionada en la p. 77, n. 13.

151 Los potlatch tlingit y haida en especial han desarrollado este principio. Cf. Swanton (1905b: 443, 462). Véase discurso en Swanton, 1909: 373); los espíritus fuman mientras que los invitados fuman. Cf. *ibid.*: 385, l. 9: "Nosotros, que bailamos aquí para vosotros, no somos en realidad nosotros mismos. Quienes están bailando aquí son nuestros tíos muertos hace mucho tiempo". Los invitados son espíritus, amuletos de la suerte *gona'qadet* (*ibid.*: 119, n. a). De hecho, aquí encontramos, pura y simplemente, la confusión de los dos principios del sacrificio y el don; comparable, salvo quizás a la acción sobre la naturaleza, a todos los casos que ya hemos citado (supra). Dar a los vivos es dar a los muertos. Una notable historia tlingit (*ibid.*: 227) cuenta que un individuo resucitado sabe que se ha hecho un potlatch para él; es habitual el tema de los espíritus que reprochan a los vivos el que no hayan organizado un potlatch. Los kwakiutl seguramente tuvieron los mismos principios. Por ejemplo, el discurso en Boas y Hunt (1921: 788). Entre los tsimshian, los vivos representan a los muertos. Tate escribió a Boas: "Las ofrendas aparecen sobre todo bajo la forma de presentes dados en una fiesta" (Boas, 1916: 452, leyendas históricas; 287). Colección de temas (*ibid.*: 846), para las comparaciones con los haida, los tlingit y los tsimshian.

152 Véanse más adelante algunos ejemplos del valor de los cobres.

extraño; se entra en comunicación y en pugna en un gigantesco comercio y en un constante torneo.[153] No nos detendremos en los fenómenos estéticos, que son muy numerosos. En fin, incluso desde el punto de vista jurídico, además de lo que ya hemos señalado sobre la forma de estos contratos y de lo que podríamos llamar "el objeto humano del contrato", además del estatus jurídico de los contratantes (clanes, familias, rangos y esponsales), hay que agregar lo siguiente: los objetos materiales de los contratos, las cosas que se intercambian, también tienen una virtud especial que hace que se las dé y, sobre todo, que se las devuelva.

Habría sido útil –si hubiésemos tenido suficiente espacio– distinguir, en nuestra exposición, cuatro formas del potlatch del noroeste de América del Norte: 1º, un potlatch en el que las fratrías y las familias de los jefes son las únicas o casi las únicas involucradas (tlingit); 2º, un potlatch en el que fratrías, clanes, jefes y familias cumplen un papel más o menos similar; 3º, un potlatch entre jefes enfrentados por clanes (tsimshian); 4º, un potlatch de jefes y de cofradías (kwakiutl). Pero proceder de este modo sería demasiado largo y, además, Davy ya ha expuesto la distinción de tres de las cuatro formas (falta la forma tsimshian).[154] Por último, en lo que respecta a nuestro estudio, el de los tres temas del don –la obligación de dar, la obligación de recibir y la obligación de devolver–, estas cuatro formas del potlatch son relativamente idénticas.

153 Krause (1885: 240) describe bien esas formas de abordarse entre tribus tlingit.

154 Davy (1922: 171 y ss., 251 y ss.). La forma tsimshian no se distingue de una manera demasiado perceptible de la forma haida. Tal vez allí el clan esté más en evidencia.

Las tres obligaciones: dar, recibir, devolver

La obligación de dar es la esencia del potlatch. Un jefe debe dar potlatch, para sí mismo, para su hijo, su yerno o su hija,[155] para sus muertos.[156] Sólo conserva su autoridad sobre su tribu y sobre su pueblo, e incluso sobre su familia, sólo mantiene su rango entre los jefes[157] –a nivel nacional e internacional– si prueba que está tomado y favorecido por los espíritus y por la fortuna,[158] que está

155 No es necesario volver a hacer la demostración de Davy respecto de la relación entre el potlatch y el estatus político, en particular el del yerno y el hijo. Tampoco es necesario comentar el valor de comunión de los festines y los intercambios. Por ejemplo, el intercambio de canoas entre dos espíritus –uno el suegro y el otro el yerno– hace que éstos no tengan más que "un solo corazón" (Boas, 1895a: 387). El texto agrega: "era como si hubiesen intercambiado su nombre" (Boas y Hunt, 1905: 274). Cf. también *ibid.* (p. 23): en un mito de fiesta nimkish (otra tribu kwakiutl) el festín de casamiento tiene el objetivo de entronizar a la hija en el pueblo "adonde va a comer por primera vez".

156 El potlatch funerario ha sido registrado y se ha estudiado lo suficiente entre los haida y los tlingit; entre los tsimshian, parece estar más especialmente ligado al final del duelo, a la erección del poste totémico y a la cremación (Boas, 1916: 534 y ss.). Boas no nos señala ningún potlatch funerario entre los kwakiutl, pero hallamos la descripción de un potlatch de este tipo en un mito, en Boas y Hunt (1905: 407).

157 Potlatch para mantener su derecho a un blasón (Swanton, 1905c: 107). Véase la historia de Legek (Boas, 1916: 386). Legek es el título del principal jefe tsimshian. Cf. también *ibid.* (p. 364), las historias del jefe Nesbalas, otro título importante de jefe tsimshian y la manera en que se burló del jefe Haimas. Uno de los títulos de jefes más importante entre los kwakiutl (Lewikilaq) es el de Dabend (Boas y Hunt, 1905: 19, l. 22; cf. *dabend-gal'ala*, en Boas y Hunt 1921: 1406, col. 1) que, antes del potlatch, tiene un nombre que quiere decir "incapaz de soportar hasta el fin" y después del potlatch adopta ese nombre que quiere decir "capaz de soportar hasta el fin".

158 Un jefe kwakiutl dice: "Ésta es mi vanidad; los nombres, las raíces de mi familia, todos mis ancestros fueron... –y aquí declina su nombre, que es a la vez un título y un nombre común– donantes de maxwa" (gran potlatch) (Boas y Hunt, 1921: 887, l. 54; cf. 843, l. 70).

poseído por ella y que a su vez la posee;[159] y sólo puede probar esa fortuna gastándola, distribuyéndola, humillando a los otros, dejándolos "a la sombra de su nombre".[160] El noble kwakiutl y haida tiene exactamente la misma noción de "cara" que el letrado o el oficial chino.[161] Se dice de uno de los grandes jefes míticos que no daba potlatch que tenía la "cara podrida".[162] Incluso aquí la expresión es más exacta que en China. Pues en el noroeste de América del Norte perder el prestigio es perder el alma: lo que de este modo en verdad se pone en juego, lo que se pierde en el potlatch,[163] en

159 Véase más adelante (en un discurso): "Estoy cubierto de propiedades. Soy rico de propiedades. Soy contador de propiedades" (*ibid.*: 1280, l. 18).

160 Comprar un cobre es ponerlo "bajo el nombre" del comprador (Boas, 1895a: 345). Otra metáfora es que el nombre del donante del potlatch "adquiere peso" por el potlatch dado (*ibid.*: 349), "pierde peso" por el potlatch aceptado (*ibid.*: 345). Hay otras expresiones de la misma idea, de la superioridad del donante sobre el donatario: la noción de que éste es en cierto modo un esclavo hasta que no haya retribuido (entonces "el nombre es malo", dicen los haida, Swanton, 1905c: 70; cf. infra); los tlingit dicen que "los dones se ponen sobre las espaldas de las personas que los reciben" (Swanton, 1905b: 428). Los haida tienen dos expresiones muy sintomáticas: "hacer ir", "correr rápido", su aguja (cf. supra, la expresión neocaledonia) y que, al parecer, significa "combatir contra un inferior" (*ibid.*: 162).

161 Véase la historia de Haimas, cómo perdió su libertad, sus privilegios, sus máscaras y otras cosas, sus espíritus auxiliares, su familia y sus propiedades (Boas, 1916: 361 y ss.).

162 Boas y Hunt (1921: 805); Hunt, el autor kwakiutl de Boas, le escribe: "No sé por qué el jefe Maxuyalidze (en realidad "dador de potlatch") nunca dio una fiesta. Es todo. Entonces se lo llamaba Qelsem, es decir, Cara Podrida" (*ibid.*: l. 13 a 15).

163 En efecto, el potlatch es algo peligroso, ya sea que no se lo dé, ya sea que se lo reciba. Las personas que fueron a un potlatch mítico murieron a causa de ello (Swanton, 1908: 626; cf. p. 667, mismo mito, tsimshian). Para las comparaciones, cf. Boas (1895b: 356, Nº 58). Es peligroso participar de la sustancia de aquel que da el potlatch; por ejemplo, consumir en un potlatch de espíritus, en el inframundo. Leyenda kwakiutl (Awikenoq) (*ibid.*: 239). Véase el bello mito del Cuervo que extrae de su carne los alimentos (varias

el juego de los dones,[164] así como se lo puede perder en la guerra[165] o por una falta ritual,[166] es la "cara", la máscara de danza, el derecho

---

versiones), Ctatloq (*ibid.*: 76); Nootka (*ibid.*: 106). Comparaciones en Boas (1916: 694 y ss.).

164 En efecto, el potlatch es un juego y una prueba. Por ejemplo, la prueba consiste en no tener hipo durante el festín. "Mejor morir que tener hipo", dicen. Boas (1909: 428). Véase una fórmula del desafío: "Intentemos hacer que nuestros anfitriones las vacíen (las fuentes)..." (Boas y Hunt, 1921: 991, l. 43; cf. 992). Sobre la incertidumbre de sentidos entre las palabras que significan "dar alimentos", "devolver alimentos" y "revancha", cf. el glosario (*ibid.*: s. v. *yenesa*, *yenka*: dar alimentos, retribuir, tomar su revancha).

165 Cf. supra, la equivalencia entre el potlatch y la guerra. El cuchillo en el extremo de la estaca es un símbolo del potlatch kwakiutl (Boas y Hunt, 1905: 483). Entre los tlingit, es la lanza levantada (Swanton, 1909: 117). Véanse los rituales de potlatch de compensación entre los tlingit. Guerra de la gente de Kloo contra los tsimshian (Swanton, 1909: 432-433, n. 34); danzas por haber esclavizado a alguien; potlatch sin danza por haber matado a alguien. Cf. el ritual del don del cobre, p. 221, n. 6.

166 Sobre las faltas rituales entre los kwakiutl (cf. Boas, 1895a: 433, 507 y ss.). La expiación consiste, precisamente, en dar un potlatch o al menos un don. Se trata, en todas estas sociedades, de un principio de derecho y de ritual extremadamente importante. Una distribución de riquezas cumple el papel de una multa, de una propiciación respecto de los espíritus y de un restablecimiento de la comunión con los hombres. El padre Lambert (1900: 66) ya había observado entre los canacos el derecho de los parientes uterinos de reclamar indemnizaciones cuando uno de los suyos pierde sangre en la familia de su padre. La institución se encuentra entre los tsimshian; Duncan en Mayne (1862: 265; cf. 296 –potlatch en caso de pérdida de sangre del hijo–). La institución del *muru* maorí probablemente deba compararse con ésta.
Los potlatch de compra de cautivos deben interpretarse de la misma manera. Pues no sólo es para recuperar al cautivo, sino también para restablecer "el nombre" que la familia, que ha dejado que lo esclavizasen, debe dar un potlatch. Véase la historia de Dzebasa (Boas, 1916: 388). Hallamos la misma regla entre los tlingit (Krause, 1885: 245; Porter, 1893: 54; Swanton, 1905b: 449).
Los potlatch de expiación de faltas rituales kwakiutl son muchos. Pero hay que destacar el potlatch de expiación de los padres de gemelos que van a trabajar (Boas y Hunt, 1921: 691). Se debe brindar un potlatch al suegro para reconquistar a una mujer que ha dejado al marido... evidentemente por culpa de éste. Véase el vocabulario (*ibid.*: 1423, col. 1, abajo). El principio

de encarnar un espíritu, de llevar un blasón o un tótem, es realmente la *persona*. En todas estas sociedades, la gente se apresura a dar. No existe una oportunidad que escape a lo cotidiano, incluso fuera de las solemnidades y las concentraciones de invierno, en la que no se esté obligado a invitar a los amigos, a compartir con ellos los beneficios de la caza o de la recolección provenientes de los dioses y de los tótems,[167] en la que no se esté obligado a redistribuirles todo lo que se ha adquirido en un potlatch del que se ha sido beneficiario,[168] en la que no se esté obligado a reconocer por medio de dones cualquier servicio,[169] los de los jefes,[170] los de los vasallos, los de los parientes;[171] todo ello so pena, al menos para los nobles, de violar la etiqueta y de perder su rango.[172]

---

puede tener un empleo ficticio: cuando un jefe quiere tener una ocasión para un potlatch, devuelve a su mujer a casa de su suegro, para tener un pretexto para nuevas distribuciones de riquezas (Boas, 1889: 42).

167 Una larga lista de estas obligaciones de fiestas, después de la pesca, la recolección o la caza, la apertura de envases de conserva, figura en el primer volumen de *Ethnology of the Kwakiutl* (Boas y Hunt, 1921: 757 y ss.); para la etiqueta, véase *ibid*. (pp. 607 y ss.).

168 Cf. supra.

169 Cf. Boas (1916: 512, 439; cf. 534), para el pago de servicios. Kwakiutl, por ejemplo, pago al contador de mantas (Boas, 1895a: 614, 629) (Nimkish, fiesta de verano).

170 Los tsimshian tienen una notable institución que prescribe los intercambios entre los potlatch de jefes y los potlatch de vasallos y que establece qué les corresponde a unos y a otros. Aunque los rivales se enfrentan dentro de las distintas clases feudales superpuestas a los clanes y fratrías, existen, sin embargo, derechos que se ejercen de clase a clase (Boas, 1916: 539).

171 Pagos a parientes (*ibid*.: 534); cf. Davy (1922: 196) para los sistemas opuestos entre los tlingit y los haida de las reparticiones de potlatch por familias.

172 Un mito haida de Masset (Swanton, 1908: N° 43) cuenta cómo un jefe anciano no da suficientes potlatch; los otros dejan de invitarlo, él muere a causa de ello, sus sobrinos construyen su estatua, hacen una fiesta, diez fiestas en su nombre: y entonces él renace. En otro mito de Masset (*ibid.*: 727), un espíritu se dirige a un jefe y le dice: "Tienes demasiadas propiedades, debes hacer un potlatch con ellas" (*wal* = distribución, véase la

La obligación de invitar es por completo evidente cuando se ejerce de clanes a clanes o de tribus a tribus. Incluso, sólo tiene sentido si se ofrece a ajenos a la familia, al clan o a la fratría.[173] Hay que invitar a quien puede[174] y quiere[175] o viene[176] a asistir a la fiesta, al potlatch.[177] El olvido tiene consecuencias funestas.[178] Un importante mito tsimshian[179] muestra en qué estado de es-

---

palabra *walgal*, potlatch). Éste construye una casa y paga a los constructores. En otro mito (*ibid.*: p. 723, l. 34), un jefe dice: "No conservaré nada para mí", cf. infra: "Haré potlatch diez veces (*wal*)".

173 Sobre la manera en que los clanes se enfrentan regularmente (kwakiutl), Boas (1895a: 343); (tsimshian), Boas (1916: 497). La cosa está implícita en tribus con fratrías, cf. Swanton (1905c: 162; 1905b: 424). Este principio está muy bien expuesto en el mito de Cuervo (Swanton, 1909: 115 y ss.).

174 Naturalmente, no se invita a quienes han contravenido las reglas, a quienes no han dado fiestas, a quienes no tienen nombres de fiestas (Hunt, en Boas y Hunt, 1921: 707); a quienes no han devuelto el potlatch (cf. *ibid.*: 1395, índice, s. v. *Waya* y *Wayapo Lela*; cf. 358, l. 25).

175 De allí el relato recurrente –también común a nuestro folklore europeo y asiático– del peligro que implica no invitar al huérfano, al abandonado, al pobre que se presente. Ejemplo en Boas (1895b: 301, 303); cf. Boas (1916: 295, 292): un mendigo que es el tótem, el dios totémico. Catálogo de temas, Boas (*ibid.*: 784 y ss.).

176 Los tlingit tienen una expresión notable: se considera que los invitados "flotan", que sus canoas "vagan en el mar", que el poste totémico que traen está a la deriva; es el potlatch, es la invitación lo que los detiene (Swanton, 1909: 394, Nº 22; 395, Nº 24 –en algunos discursos–). Uno de los títulos bastante comunes de jefe kwakiutl es "aquel hacia el cual se rema", es "el lugar adonde se va", ejemplo en Boas y Hunt (1921: 187, l. 10 y 15).

177 La ofensa que consiste en dejar a alguien de lado hace que sus parientes solidarios se abstengan, por su parte, de asistir al potlatch. En un mito tsimshian, los espíritus no asisten hasta que no se ha invitado al Gran Espíritu, y luego todos asisten cuando ha sido invitado (Boas, 1916: 277). Una historia cuenta que no se había invitado al gran jefe Nesbalas y los otros jefes tsimshian no fueron; éstos decían: "Él es un jefe, no podemos enemistarnos con él" (*ibid.*: 357).

178 La ofensa tiene consecuencias políticas. Por ejemplo, el potlatch de los tlingit con los atapascanos del este (Swanton, 1905b: 435). Cf. Swanton (1909: 117).

179 Boas (1916: 170 y ss.).

píritu nació este tema esencial del folklore europeo: el del hada mala olvidada en el bautismo y en la boda. La red de instituciones en el que está imbricado aparece aquí con claridad; se ve en qué civilizaciones ha funcionado. Una princesa de uno de los pueblos tsimshian concibió en el "país de las nutrias" y pare milagrosamente a "Pequeña Nutria". Regresa con su hijo al pueblo de su padre, el Jefe. "Pequeña Nutria" pesca grandes fletanes con los que su abuelo agasaja a todos sus compañeros, jefes de todas las tribus. Lo presenta a todos y les recomienda no matarlo si lo encuentran durante la pesca en su forma animal: "Éste es mi nieto, quien ha traído para vosotros este alimento, que yo os he servido, invitados míos". De este modo, el abuelo se vuelve rico con todos los bienes que las personas le daban cuando iban a su casa a comer las ballenas, las focas y todos los pescados frescos que "Pequeña Nutria" traía durante las hambrunas invernales. Pero habían olvidado invitar a un jefe. Entonces, un día en que la tripulación de una canoa de la tribu ignorada se encontró en el mar con "Pequeña Nutria", que tenía en sus fauces una gran foca, el arquero de la canoa mató a "Pequeña Nutria" y se apoderó de la foca. Y el abuelo y las tribus buscaron a "Pequeña Nutria" hasta que se enteraron de lo que le había ocurrido por la tribu olvidada. Ésta se disculpó: no conocía a "Pequeña Nutria". Su madre, la princesa, murió de tristeza, el jefe culpable a su pesar le llevó al abuelo todo tipo de regalos a modo de expiación. Y el mito concluye:[180] "Es por eso por lo que los pueblos realizaban grandes fiestas cuando nacía el hijo de un jefe y recibía un nombre, para que nadie lo ignorara". El potlatch, la distribución de los bienes, es el acto fundamental del "reco-

180 Boas incluye en una nota al pie esta frase de Tate, su redactor indígena (*ibid.*: 171, n. a). Por el contrario, hay que asociar la moraleja del mito al propio mito.

nocimiento" militar, jurídico, económico y religioso, en todos los sentidos de la palabra. Se "reconoce" [*reconnaît*] al jefe o a su hijo y se le está "agradecido" [*reconnaissant*].[181]

A veces, el ritual de las fiestas kwakiutl[182] y de las otras tribus de este grupo expresa este principio de invitación obligatoria. Una parte de las ceremonias comienza con la de los Perros. Éstos están representados por hombres enmascarados que parten de una casa para entrar por la fuerza en otra. Conmemora la ocasión en que las personas de los otros tres clanes de la tribu de los kwakiutl propiamente dichos no invitaron al clan situado por encima de todos ellos, los guetela.[183] Éstos no quisieron permanecer "profanos", entraron en la casa de danzas y destruyeron todo.

La obligación de recibir no es menos coercitiva. Las personas no tienen derecho a rechazar un don, a rechazar el potlatch.[184] Actuar de ese modo es manifestar que se teme tener que devolver, es temer ser "aplastado" mientras no se haya devuelto. En realidad, ya es estar "aplastado". Es "perder el peso" de su nombre;[185] es o bien declararse vencido de antemano,[186] o bien, por el contrario, en ciertos casos, proclamarse vencedor e invencible.[187] En efecto,

181 Véase el detalle del mito tsimshian de Negunaks (*ibid.*: 287 y ss.) y para los equivalentes de este tema, las notas de p. 846.

182 Por ejemplo, en la invitación a la fiesta de los casis, el heraldo dice: "Os invitamos, a vosotros que no habéis venido" (Boas y Hunt, 1921: 752).

183 Boas (1895a: 543).

184 Entre los tlingit, los invitados que han tardado dos años en asistir al potlatch al que habían sido invitados son llamados "mujeres" (Swanton, 1909: 119, n. a).

185 Boas (1895a: 345).

186 Kwakiutl. Se está obligado a asistir a la fiesta de las focas, aunque la grasa haga vomitar (Boas y Hunt, 1921: 1046; cf. 1048: "intenta comer todo").

187 Es por eso que a veces se dirigen con temor a sus invitados; pues si rechazaran el ofrecimiento, se estarían manifestando como superiores. Un jefe kwakiutl le dice a un jefe koskimo (tribu de la misma nación): "No

parecería, al menos entre los kwakiutl, que una posición reconocida dentro de la jerarquía por victorias en potlatch anteriores permite rechazar la invitación o, incluso, cuando se está presente, rechazar el don, sin que se desencadene una guerra. Pero entonces, el potlatch es obligatorio para quien se ha rehusado. En concreto, tiene que enriquecer la fiesta de grasa, en la que precisamente tiene lugar este ritual del rechazo.[188] El jefe que se cree superior rechaza la cuchara llena de grasa que se le entrega; sale, va a buscar su "cobre" y regresa con ese cobre para "apagar el fuego" (de la grasa). Luego sigue una serie de formalidades que marcan el desafío y que comprometen al jefe que se ha negado a dar él mismo otro potlatch, otra fiesta de grasa.[189] Pero, en principio, todo don siempre es aceptado e incluso elogiado.[190] Hay que apreciar en voz alta la comida que ha sido preparada para uno.[191] Pero al aceptarla se sabe que se adquiere un compromiso.[192]

---

rechaces mi amable ofrecimiento o me sentiré avergonzado, no rechaces mi corazón [...]. No soy de aquellos que aparentan, de aquellos que sólo dan a los que les comprarán (= darán). Eso es todo, amigos míos" (Boas, 1895a: 546).

188 *Ibid.*: 355.

189 Cf. en Boas y Hunt (1921: 774 y ss.) otra descripción de Hunt de la fiesta de los aceites y las bayas que parece más apropiada; también parecería que este ritual se emplea en el caso en que no se invita y no se da. Un ritual de fiesta del mismo tipo, dada como menosprecio de un rival, consta de cantos al ritmo del tambor (*ibid.*: 770; cf. 764), como entre los esquimales.

190 Fórmula haida: "Haz lo mismo, dame buena comida" (en un mito), Swanton (1908: 685 y ss.); (kwakiutl), Boas y Hunt (1921: 767, l. 39; p. 738, l. 32; p. 770): historia de PoLelasa.

191 Los cantos que marcan que no se está satisfecho son muy precisos (tlingit) (Swanton, 1909: 396, Nº 26, Nº 29).

192 Entre los tsimshian, los jefes tienen la regla de enviar a un mensajero para examinar los regalos que les traen los invitados al potlatch (Boas, 1916: 184; también 430 y 434). Según un capitular del año 803, en la corte de Carlomagno había un funcionario encargado de una inspección de este tipo. Maunier me ha señalado este hecho que menciona Démeunier.

El don se recibe "sobre la espalda".[193] Implica más que beneficiarse de una cosa y de una fiesta, se ha aceptado un desafío; y se lo ha podido aceptar porque se tiene la certeza de devolverlo,[194] de demostrar que no se es desigual.[195] Al enfrentarse de ese modo, los jefes llegan a ponerse en situaciones cómicas que, ciertamente, son sentidas como tales. Como en la antigua Galia o en Germania, así como en nuestros festines de estudiantes, soldados o campesinos, las personas se comprometen a ingerir grandes cantidades de alimentos, a "hacer honor" de una manera grotesca a aquel que las ha invitado. La persona queda comprometida incluso cuando no es más que el heredero de quien ha lanzado el desafío.[196] Abstenerse de dar, así como abstenerse de recibir,[197] significa rebajarse, al igual que abstenerse de devolver.[198]

193 Cf. supra. Véase la expresión latina *aere obaeratus*, endeudado.

194 El mito del Cuervo entre los tlingit cuenta cómo éste no está en una fiesta porque los otros (la fratría opuesta, mal traducido por Swanton, que debería haber escrito "fratría opuesta al Cuervo") se mostraron ruidosos y superaron la línea media que, en la casa de danza, separa a ambas fratrías. Cuervo temió que fueran invencibles (Swanton, 1909: 118).

195 La desigualdad proveniente del hecho de aceptar está muy bien expuesta en algunos discursos kwakiutl (Boas, 1895a: 355, 667, l. 17 y ss.; cf. 669, l. 9).

196 Por ejemplo, entre los tlingit (Swanton, 1905b: 440-441).

197 Entre los tlingit, un ritual permite hacer que a uno se le pague más y, por otro lado, le permite al anfitrión forzar a un invitado a aceptar un regalo: el invitado no satisfecho hace el gesto de salir; el donante le ofrece el doble mencionando el nombre de un pariente muerto (Swanton, 1905b: 442). Es probable que este ritual corresponda a las cualidades que tienen los dos contratantes para representar a los espíritus de sus ancestros.

198 Véase discurso (Boas y Hunt, 1921: 1281): "Los jefes de las tribus nunca devuelven [...] se desgracian a sí mismos y tú te elevas como un gran jefe entre aquellos que se han desgraciado".

La obligación de devolver[199] *es todo el potlatch*, en la medida en que no consiste en mera destrucción. Parecería que esas destrucciones, muy a menudo sacrificiales y beneficiosas para los espíritus, no tienen necesidad de ser todas devueltas sin condiciones, sobre todo cuando las realiza un jefe superior del clan o un jefe de un clan ya reconocido como superior.[200] Pero, normalmente, el potlatch siempre debe devolverse con intereses e incluso todo don debe ser devuelto con intereses. En general, las tasas van del 30% al 100% anual. Aunque un individuo reciba por un servicio prestado una manta de su jefe, le devolverá dos en la ocasión de un casamiento en la familia del jefe o para la entronización del hijo del jefe, etcétera. Es cierto que, a su vez, éste le redistribuirá todos los bienes que obtendrá en los próximos potlatch, en el que los clanes opuestos le devolverán sus favores.

La obligación de devolver con dignidad es imperativa.[201] Si no se devuelve, o si no se destruyen los valores equivalentes, se pierde la "cara" para siempre.[202]

199 Véase discurso (relato histórico) durante el potlatch del gran jefe Legek (título del príncipe de los tsimshian) (Boas, 1916: 386); se les dice a los haida: "Seréis los últimos entre los jefes porque no sois capaces de arrojar cobres al mar, como lo hizo el gran jefe".

200 Lo ideal sería dar un potlatch y que éste no fuera devuelto. Véase en un discurso: "Deseas dar lo que no será devuelto" (Boas y Hunt, 1921: 1282, l. 63). El individuo que ha dado un potlatch es comparado a un árbol, a una montaña (cf. p. 72): "Soy el gran jefe, el gran árbol, vosotros estáis debajo de mí [...] mi empalizada [...] yo os doy propiedades" (*ibid.*: 1290, estrofa 1). "Levantad el poste del potlatch, el inatacable, es el único árbol sólido, es la única raíz sólida" (*ibid.*: estrofa 2). Los haida expresan esto a través de la metáfora de la lanza. La gente que acepta "vive de su lanza" (del jefe) (Swanton, 1908: 486). Por otra parte, es un tipo de mito.

201 Véase el relato de un insulto por un potlatch mal devuelto (Boas, 1916: 314). Los tsimshian siempre recuerdan los dos cobres que les deben los wutsenaluk (*ibid.*: 364).

202 El "nombre" permanece "quebrado" hasta que no se haya quebrado un cobre de igual valor al del desafío (Boas, 1895a: 543).

La sanción de la obligación de devolver es la esclavitud por deuda. Funciona al menos entre los kwakiutl, los haida y los tsimshian. Es una institución verdaderamente comparable, por su naturaleza y su función, al *nexum* romano. El individuo que no ha podido devolver el préstamo o el potlatch pierde su rango e, incluso, la condición de hombre libre. Cuando, entre los kwakiutl, un individuo de poco crédito pide un préstamo, se dice "vender un esclavo". No es necesario, pues, señalar una vez más la identidad entre esta expresión y la expresión romana.[203]

Los haida, incluso, dicen –como si hubieran hallado por su cuenta la expresión latina– que la madre[204] que hace un presente prematuro de boda a la madre de un joven jefe "pone un hilo sobre él".

Pero, así como el kula trobriandés no es sino un caso supremo del intercambio de dones, el potlatch en las sociedades de la costa del noroeste de América del Norte no es más que una especie de producto monstruoso del sistema de presentes. Al menos donde hay fratrías, entre los haida y los tlingit, quedan importantes vestigios de la antigua prestación total, tan característica, además, de los atapascanos, el importante grupo de tribus emparentadas. Se intercambian presentes a causa de todo, por cada "servicio", y todo se devuelve con posterioridad, o incluso de manera inmediata, para ser rápidamente redistribui-

203 De esa forma toma prestado lo necesario para hacer una distribución o una redistribución obligatoria, "compromete su nombre", y la expresión sinónima es "vende un esclavo" (Boas, 1895a: 341; cf. Boas y Hunt, 1921: 1451, 1424, s. v.: *kelgelgend*; cf. 1420).

204 La futura [hija, N. del E.] puede no haber nacido aún, el contrato hipoteca al joven (Swanton, 1905c: 50).

do.[205] Los tsimshian no están muy lejos de haber conservado las mismas reglas.[206] Y, en muchos casos, éstas incluso funcionan fuera del potlatch, entre los kwakiutl.[207] No insistiremos en este punto evidente: los autores antiguos describen el potlatch en tales términos que podemos preguntarnos si constituye una institución distinta.[208] Recordemos que entre los chinook, una

205 Cf. supra. En particular, los ritos de paz entre los haida, los tsimshian y los tlingit, consisten en prestaciones y contraprestaciones inmediatas; en el fondo, son intercambios de prendas (cobres blasonados) y de rehenes, esclavos y mujeres. Por ejemplo, en la guerra de los tsimshian contra los haida (Swanton, 1905a: 395): "Como hubo matrimonios de mujeres de cada lado con sus opuestos, porque temían que éstos pudieran enfadarse de nuevo, así, hubo paz". En una guerra de haida contra tlingit, véase un potlatch de compensación (*ibid.*: 396).

206 Cf. supra y, en particular, Boas (1916: 511 y ss.).

207 (Kwakiutl): una distribución de propiedad en los dos sentidos, de manera sucesiva (Boas, 1895a: 418); reembolso el año siguiente de las multas pagadas por faltas rituales (*ibid.*: 596); reembolso con usura del precio de compra de la novia (*ibid.*: 365 y ss., 518-520, 563, 423, l. 1).

208 Sobre la palabra "potlatch", cf. supra, p. 76, n. 12. Por otra parte, parece que ni la idea ni la terminología que supone el empleo de este término tienen en las lenguas del noroeste el tipo de precisión que les presta el "sabir" anglo-indio basado en el chinook.
En todo caso, el tsimshian distingue entre el *yaok*, gran potlatch intertribal (Boas [Tate], 1916: 537; cf. 511 y 968, incorrectamente traducido por "potlatch") y los otros. Los haida distinguen entre el *walgal* y el *silka* (Swanton, 1908 : 35, 178, 179; p. 68 [texto de Masset]), potlatch funerario y potlatch por otros motivos.
En kwakiutl, la palabra *poLa*, común al kwakiutl y al chinook (saciar) (Boas y Hunt, 1905: 211, l. 13). *PoL* saciado (*ibid.*: 25, l. 7), parece designar no el potlatch, sino el festín o el efecto del festín. La palabra *poLas* designa a quien da el festín (Boas y Hunt, 1910: 79, l. 14; 43, l. 2) y también designa el lugar donde se es saciado. (Leyenda del título de uno de los jefes Dzawadaenoxu.) Cf. Boas y Hunt, 1921: 770, l. 30. El nombre más general en kwakiutl es *p!Es*, "aplastar" (el nombre del rival) (*ibid.*: "Index", s. v.) o bien las cestas cuando se las vacía (Boas y Hunt, 1905: 93, l. 1; 451, l. 4). Los grandes potlatch tribales e intertribales parecen tener un nombre particular, *maxwa* (*ibid.*: 451, l. 15); Boas deriva de su raíz, *ma*, otras dos palabras, de

de las tribus menos estudiadas, pero que hubiera sido una de las más importantes para estudiar, la palabra potlatch quiere decir “don”.[209]

La fuerza de las cosas

Podemos llevar aun más lejos el análisis y demostrar que las cosas que se intercambian en el potlatch tienen una virtud que obliga a los dones a circular, a que las personas los den y los devuelvan.

Ante todo, al menos los kwakiutl y los tsimshian establecen entre los diversos tipos de propiedades la misma distinción que los romanos, los trobriandeses y los samoanos. Para ellos existen, por un lado, los objetos de consumo y de reparto vulgar[210] (no he hallado rastros de intercambios) y, por el otro, están las cosas preciosas de la familia,[211] los talismanes, los cobres blasonados,

---

manera bastante inverosímil: una de ellas es *mawil*, la habitación de iniciación, y la otra es el nombre de la orca (Boas y Hunt, 1921: “Index”, s. v.). De hecho, entre los kwakiutl, se encuentra gran cantidad de términos técnicos para designar todo tipo de potlatch y también cada una de las diversas formas de pagos y de reembolsos, o más bien de dones y contradones: por casamientos, por indemnizaciones a los chamanes, por adelantos, por intereses de retraso, en suma, por todo tipo de distribuciones y redistribuciones. Ejemplo, *men(a)*, *pick up* (*ibid.*: 218): “Un pequeño potlatch en el que se arrojan ropas de jovencita al pueblo para que éste las recoja”; *payol*, “dar un cobre”; otro término para dar una canoa (*ibid.*: 1448). Los términos son numerosos, inestables y concretos y se superponen, como en todas las terminologías arcaicas.

209 Cf. Barbeau (1911: 278, n. 3), para este sentido y las referencias indicadas.

210 Quizá también de venta.

211 La distinción entre la propiedad y las provisiones es muy evidente entre los tsimshian (Boas, 1916: 435). Boas dice, sin duda según Tate, su corresponsal: “La posesión de lo que se llama ‘rich food’, alimento rico (cf. *ibid.*: 406), era esencial para mantener las dignidades en la familia. Pero las provisiones no se contaban como parte de la riqueza. La riqueza se obtiene por la venta (en

las mantas de pieles o de telas blasonadas. Esta última clase de objetos se transmite con la misma solemnidad con la que se transmite a las mujeres en el matrimonio, los "privilegios" al yerno[212] o los nombres y los grados a los hijos y los yernos. Incluso, en su

---

realidad diremos: los dones intercambiados), de provisiones o de otros tipos de bienes que, después de haber sido acumulados, se distribuyen en el potlatch". (Cf. supra, p. 135, n. 110, Melanesia.)

Los kwakiutl también distinguen entre las simples provisiones y la riqueza-propiedad. Estas dos últimas palabras son equivalentes. Aquélla tiene, al parecer, dos nombres (Boas y Hunt, 1921: 1454). El primero es *yàq*, o *yäq* (filología vacilante de Boas), cf. *ibid.*: 1393, "Index", s. v. (véase *yàqu*, distribuir). La palabra tiene dos derivados: *yeqala*, propiedad, y *yäxulu*, talismanes, bienes parafernales, véanse las palabras derivadas *yä* (*ibid.*: 1406). La otra palabra es *dadekas* (cf. el índice en Boas y Hunt, 1905: 519; cf. 473, l. 31); en dialecto de Newettee, *daoma*, *dedemala* (índice de Boas y Hunt, 1921: s. v.). La raíz de esa palabra es *dâ*. Ésta tiene los significados, curiosamente análogos a los del radical indoeuropeo "dâ": recibir, tomar, llevar en mano, manipular, etcétera. Incluso los derivados son significativos. Uno quiere decir "tomar un trozo de vestimenta del enemigo para hechizarla", otro "poner en mano", "poner en la casa" (compárense los sentidos de *manus* y *familia*, cf. infra) (acerca de mantas dadas como adelanto por la compra de cobres, a devolver con intereses); otra palabra significa "poner una cantidad de mantas sobre la pila del adversario", aceptarlas de ese modo. Un derivado de la misma raíz es aun más curioso: *dadeka*, estar celoso uno del otro (Boas y Hunt, 1905: 133, l. 22); evidentemente, el sentido original debe ser: la cosa que se toma y que provoca celos; véase *dadego*, luchar, sin duda, luchar con la propiedad. También hay otras palabras con el mismo sentido, pero más preciso. Por ejemplo, *mamekas*, propiedad en la casa (*ibid.*: 169, l. 20).

212 Véanse numerosos discursos de transmisiones, en Boas y Hunt (1921: 706 y ss.).

No existe casi nada moral y materialmente precioso (en forma intencional no empleamos la palabra útil) que no sea objeto de creencias de este tipo. Ante todo, en efecto, las cosas morales son bienes, propiedades, objeto de dones y de intercambios. Así como en las civilizaciones más primitivas, por ejemplo las australianas, se deja a la tribu a la que se lo ha transmitido, el *corroborree*, la representación de lo que se le ha tomado, del mismo modo entre los tlingit, después del potlatch, a la gente que lo ha brindado se le "deja" en cambio una danza (Swanton, 1905b: 442). La propiedad esencial entre los tlingit, la más inviolable y la que incita los celos

caso, no es exacto hablar de alienación. Son objetos de préstamo más que de venta, y de verdaderas cesiones. Entre los kwakiutl, algunos de ellos, aunque estén presentes en el potlatch, no pueden ser cedidos. En el fondo, esas "propiedades" son *sacra* de las que la familia sólo se desprende con gran pena y, a veces, nunca.

Observaciones más profundas pondrán de manifiesto la misma división de las cosas entre los haida. En efecto, éstos incluso han divinizado la noción de propiedad, de fortuna, a la manera de los antiguos. Con un esfuerzo mitológico y religioso bastante atípico en América, han llegado a sustantivar una abstracción: "Señora propiedad" (los autores ingleses dicen

---

de la gente, es la del nombre y el blasón totémico (*ibid.*: 416 y ss.); por otra parte, es la que vuelve a las personas felices y ricas.
Emblemas totémicos, fiestas y potlatch, nombres conquistados en esos potlatch, presentes que los otros tendrán que devolver y que están ligados a los potlatch dados, todo esto se sucede en cadena: ejemplo, kwakiutl, en un discurso: "Y ahora mi fiesta va a él" (designando al yerno; Boas, 1895a: 356). De este modo, lo que se da y se devuelve son los "puestos" y también los "espíritus" de las sociedades secretas (véase un discurso sobre los rangos de las propiedades y la propiedad de los rangos) (Boas y Hunt, 1921: 472). Cf. en *ibid.*: 708, otro discurso: "Éste es su canto de invierno, su danza de invierno, todo el mundo se apropiará de ella, bajo el manto del invierno; éste es su canto, ésta es su danza". Una sola palabra en kwakiutl designa los talismanes de la familia noble y sus privilegios: por ejemplo, la palabra *klezo*, blasón, privilegio (Boas y Hunt, 1905: 122, l. 32).
Entre los tsimshian, las máscaras y los gorros blasonados de danza y de desfile son llamados "cierta cantidad de propiedad" según la cantidad dada en el potlatch (según los presentes hechos por las tías maternas del jefe a las "mujeres de las tribus"), Tate en Boas (1916: 541).
A la inversa, por ejemplo entre los kwakiutl, las cosas se conciben de manera moral y, en particular, las dos cosas preciosas, talismanes esenciales, el "dador de muerte" (*halayu*) y "el aguadiente" (que evidentemente son un solo cristal de cuarzo), las mantas, etc., de los que hemos hablado. En un curioso dicho kwakiutl, todos esos objetos parafernales están identificados con el abuelo, como es natural, pues sólo se prestan al yerno para ser devueltos al nieto (Boas, 1895a: 507).

Property Woman) de la que tenemos mitos y descripciones.[213] Entre ellos, ésta no es nada menos que la madre, la diosa primordial de la fratría dominante, la de las Águilas. Pero, por otro lado –hecho extraño y que suscita lejanas reminiscencias del mundo asiático y antiguo–, parece idéntica a la "reina",[214] a la pieza principal del juego de los bastoncillos, la que gana todo y cuyo nombre lleva en parte. Esta diosa existe entre los tlingit,[215] y

213 El mito de Djilaqons se encuentra en Swanton (1905c: 92, 95, 171). La versión de Masset se encuentra en Swanton (1908: 94, 98); la de Skidegate en Swanton (1905a: 458). Su nombre figura en algunos apellidos haida pertenecientes a la fratría de las águilas. Cf. Swanton (1905c: 282, 283, 292 y 293). En Masset, el nombre de la diosa de la fortuna es más bien Skil (Swanton, 1908: 665, l. 28, p. 306; cf. índice, p. 805). Véase el ave Skil, Skirl (Swanton, 1905c: 120). Skiltagos significa cobre-propiedad y el relato fabuloso de la manera en que se hallan los "cobres" está ligado a este nombre, cf. *ibid.:* 146, fig. 4. Un poste esculpido representa a Djilqada, su cobre, su poste y sus blasones (Swanton, 1905c: 125; cf. ilustración 3, fig. 3). Véanse las descripciones de Newcombe (*ibid.*: 46). Véase la representación (*ibid.*: fig. 4). Su fetiche debe estar repleto de cosas robadas y debe él mismo ser robado. Su título exacto es (*ibid.*: 92) "propiedad que hace ruido". Y tiene cuatro nombres suplementarios (*ibid.*: 95). Tiene un hijo que lleva el título de "Costillas de piedra" (en realidad, de cobre, *ibid.*: 110 y 112). El que la encuentre, ella, su hijo o su hija, es afortunado en el juego. Tiene una planta mágica; quien come de ella se vuelve rico; también se vuelve rico quien toque una pieza de su manta, quien encuentre mejillones que ella ha puesto en fila, etc. (*ibid.*: 29, 109).
Uno de sus nombres es "Hay propiedad en la casa". Una gran cantidad de individuos lleva títulos compuestos con Skil: "Que espera a Skil", "Ruta hacia Skil". Véanse en las listas genealógicas haida, E. 13, E. 14; y en la fratría del cuervo, R. 14, R. 15, R. 16.
Parecería que se opone a "Mujer pestilencia" (cf. Swanton, 1905a: 299).

214 Sobre *djil* haida y *näq* tlingit, cf. supra, pp. 147-148, n. 138.

215 El mito se encuentra completo entre los tlingit (Swanton, 1909: 173, 292 y 368; cf. Swanton, 1905b: 460). En Sitka, el nombre de Skil es, sin duda, Lenaxxidek. Es una mujer que tiene un hijo. Se oye el ruido de ese hijo que está tomando el pecho; se corre tras él; si se es arañado por él y se conservan las cicatrices, los trozos de las costras de éstas vuelven felices a las otras personas.

su mito, si no su culto, también se halla entre los tsimshian[216] y los kwakiutl.[217]

El conjunto de esas cosas preciosas constituye un patrimonio mágico. Con frecuencia, es idéntico tanto para el donante cuanto para el receptor y también para el espíritu que ha dotado al clan con esos talismanes, o al héroe creador del clan al cual el espíritu se los ha dado.[218] En todo caso, todas estas cosas siempre están en las tribus de origen y de naturaleza espirituales.[219] Ade-

216 El mito tsimshian está incompleto (Boas, 1916: 154, 197). Compárense las notas de Boas en *ibid.*: 746, 760. Boas no hizo la identificación, pero ésta es clara. La diosa tsimshian lleva una "vestimenta de riqueza" (*garment of wealth*).

217 Es posible que el mito de la Qominoqa, de la (mujer) "rica", tenga el mismo origen. Parece ser objeto de un culto reservado a ciertos clanes entre los kwakiutl (véase, por ejemplo, Boas y Hunt, 1921: 862). Un héroe de los Qoexsotenoq lleva el título de "cuerpo de piedra" y se vuelve "propiedad sobre cuerpo" (Boas y Hunt, 1905: 187, cf. 247).

218 Véase, por ejemplo, el mito del clan de las Orcas (Boas, 1911: 554-559). El héroe creador del clan es él mismo miembro del clan de las Orcas. "Busco encontrar un *logwa* (un talismán) (cf. *ibid.*: 554, l. 49) tuyo", dice a un espíritu con el que se encuentra, que tiene una forma humana, pero que es una orca (*ibid.*: 557, l. 122). Éste lo reconoce como de su clan; le da el arpón con punta de cobre que mata a las ballenas (olvidado en el texto; *ibid.*: 557): las orcas son las "*killer-whales*". También le da su nombre (de potlatch). Se llamará "lugar de ser saciado", "sintiéndose saciado". Su casa será la "casa de la orca", con una "orca pintada sobre la fachada". "Y orca será tu fuente en la casa (será en forma de orca) y también el *halayu* (dador de muerte) y el 'aguardiente' y el cuchillo con dientes de cuarzo para tu cuchillo para cortar" (serán orcas) (*ibid.*: 559).

219 Una caja milagrosa que contiene una ballena y que ha dado su nombre a un héroe llevaba el título de "riquezas que vienen a la orilla" (Boas, 1895a: 374). Véase "la propiedad viene hacia mí" (*ibid.*: 247, 414). La propiedad "hace ruido", cf. supra. El título de uno de los principales jefes de Masset es "Aquel cuya propiedad hace ruido" (Swanton, 1908: 684). La propiedad vive (kwakiutl): "Que nuestra propiedad siga en vida bajo sus esfuerzos, que nuestro cobre permanezca intacto", cantan los maamtagila (Boas y Hunt, 1921: 1285, l. 1).

más, están contenidas en una caja, más bien un arca blasonada[220] que está, ella misma, dotada de una poderosa individualidad,[221] que habla, que está unida a su propietario, que contiene su alma, etcétera.[222]

220 Los objetos parafernales de la familia, los que circulan entre los hombres, sus hijas o sus yernos, y regresan a los hijos cuando son nuevamente iniciados o se casan, se guardan por lo común en una caja, o arca, ornada y blasonada, cuyo diseño, construcción y uso son absolutamente característicos de esta civilización del noroeste de América del Norte (desde los yurok de California hasta el estrecho de Bering). En general, esa caja lleva los rostros y los ojos ya sea de los tótems, ya sea de los espíritus, cuyos atributos contiene; éstos son: las mantas adornadas, los talismanes "de vida" y "de muerte", las máscaras, las máscaras-gorros, los gorros y las coronas, el arco. El mito con frecuencia confunde el espíritu de esa caja con su contenido. Ejemplo en Swanton (1909: 173): el *gonaqadet* que es idéntico a la caja, al cobre, al gorro y a la maraca de cascabeles.

221 Es su transferencia, su donación, lo que, en el origen, como en cada nueva iniciación o casamiento, transforma al *recipiendario* en un individuo "sobrenatural", en un iniciado, un chamán, un mago, un noble, un titular de danzas y de puestos en una cofradía. Véanse los discursos en las historias de familias kwakiutl (Boas y Hunt, 1921: 965, 966; cf. 1012).

222 La caja milagrosa siempre es misteriosa y se la conserva entre los arcanos de la casa. Puede haber cajas dentro de las cajas, insertas en gran cantidad unas dentro de otras (haida), Masset (Swanton, 1908: 395). Contiene espíritus, por ejemplo la "mujer ratón" (haida) (Swanton, 1905a: 340); otro ejemplo, el Cuervo que perfora los ojos del poseedor infiel.
Véase el catálogo de ejemplos de este tema en Boas (1916: 854, 851). El mito del sol encerrado en la caja que flota es uno de los más difundidos (catálogo en *ibid.*: 641, 549). Es conocida la extensión de estos mitos en el mundo antiguo.
Uno de los episodios más comunes de historias de héroes es el de la caja minúscula demasiado liviana para el protagonista, demasiado pesada para los demás, en la que hay una ballena (Boas, 1895a: 374; Boas y Hunt, 1906: 171), cuyos alimentos son inagotables (*ibid.*: 223). Esta caja está animada, flota con movimiento propio (Boas, 1895a: 374). La caja de Katlian aporta las riquezas (Swanton, 1905b: 448; cf. 446). Las flores, "estiércol de sol", "huevo de leña", "que hacen rico", en otros términos, los talismanes que contiene, las riquezas mismas, deben ser alimentados.

Cada una de esas cosas preciosas, cada uno de estos signos de riqueza tiene –como en las islas Trobriand– su individualidad, su nombre,[223] sus cualidades, su poder.[224] Las grandes conchas

---

Una de ellas contiene el espíritu "demasiado fuerte para apropiarse de él" cuya máscara mata al portador (Swanton, 1909: 341).
Con frecuencia, los nombres de estas cajas son sintomáticos de su uso en el potlatch. Una gran caja de grasa haida se llama "la madre" (Swanton, 1908: 758). La "caja de fondo rojo" (sol) "esparce el agua" en el "mar de las tribus" (el agua son las mantas que distribuye el jefe) (Boas, 1895a: 551 y 564, n. 1).
La mitología de la caja milagrosa también es característica de las sociedades del Pacífico del Norte Asiático. Podrá hallarse un muy buen ejemplo de un mito comparable en Pilsudski (1912: 124 y ss.). Esa caja es entregada por un oso, el héroe debe respetar ciertos tabúes; está llena de cosas de oro y de plata, de talismanes que dan riqueza. Por otro lado, la técnica de la caja es la misma en todo el Pacífico Norte.

223 Las "cosas de la familia están nombradas individualmente" (haida) (Swanton, 1905c: 117); llevan nombres: las casas, las puertas, las fuentes, las cucharas esculpidas, las canoas, las trampas para salmones. Véase la expresión "cadena continua de propiedades" (*ibid.*: 15). Tenemos la lista de las cosas que son nombradas por los kwakiutl, por clanes, además de los títulos variables de los nobles, hombres y mujeres, y de sus privilegios: danzas, potlatch, etc., que también son propiedades. Las cosas que nosotros llamaríamos muebles, y que están nombradas, personificadas en las mismas condiciones, son: las fuentes, la casa, el perro y la canoa. Cf. Boas y Hunt (1921: 793 y ss.). En esa lista, Hunt olvidó mencionar los nombres de los cobres, de las grandes conchas de *abalone*, de las puertas. Las cucharas enhebradas a una cuerda sujeta a una especie de canoa figurada llevan el título de "línea de ancla de cucharas" (cf. Boas, 1895a: 422, en un ritual de pago de deudas de casamiento). Entre los tsimshian, llevan nombre las canoas, los cobres, las cucharas, las vasijas de piedra, los cuchillos de piedra, las fuentes de las jefas (Boas, 1916: 506). Los esclavos y los perros siempre son bienes de valor y seres adoptados por las familias.

224 El único animal doméstico de estas tribus es el perro. Éste lleva un nombre diferente en cada clan (probablemente en la familia del jefe) y no puede ser vendido. "Son hombres, como nosotros", dicen los kwakiutl (Boas y Hunt, 1921: 1260). "Cuidan a la familia" de la hechicería y de los ataques de los enemigos. Un mito cuenta cómo un jefe koskimo y su perro Waned se transformaban uno en el otro y tenían el mismo nombre (*ibid.*: 835);

de *abalone*,[225] los escudos recubiertos por éstas, los cinturones y las mantas adornados también con las conchas, las propias

---

cf. supra (Célebes). Véase el fantástico mito de los cuatro perros de Lewiqilaqu (Boas y Hunt, 1905: 18 y 20).

225 *Abalone* es la palabra de "sabir" (*lingua franca*) chinook que designa las grandes conchas de *haliotis* que sirven como ornamento, como argollas para la nariz (Boas, 1909: 484), como pendientes para las orejas (tlingit y haida, cf. Swanton, 1905c: 146). También están dispuestas sobre las mantas blasonadas, los cinturones, el gorro. Ejemplo (kwakiutl), en Boas y Hunt (1921: 1069). Entre los awikenoq y los lasiqoala (tribus del grupo kwakiutl), las conchas de *abalone* están dispuestas alrededor de un escudo, un escudo de forma extrañamente europea (Boas, 1889: 43). Esta clase de escudo parece ser la forma primitiva o equivalente de los escudos de cobre que, por su parte, también tienen una forma extrañamente medieval.
Parece que las conchas de *abalone* tuvieron otrora un valor de moneda, del mismo tipo que en la actualidad tienen los cobres. Un mito çtatlolq (Salish del sur) asocia a los dos personajes, K'obois, cobre, y Teadjas, *abalone*; su hijo y su hija se casan y el nieto toma la "caja de metal" del oso, se apodera de su máscara y de su potlatch (Boas, 1895b: 84). Un mito awikenoq asocia los nombres de las conchas, así como los nombres de los cobres, a las "hijas de la luna" (*ibid.*: 218 y ss.).
Entre los haida, cada una de estas conchas tiene un nombre, al menos cuando poseen un valor importante y son conocidas, al igual que en la Melanesia (Swanton, 1905c: 146). En otras partes, sirven para nombrar a individuos o a espíritus. Ejemplo entre los tsimshian, repertorio de nombres propios, en Boas (1916: 960). Véase entre los kwakiutl, los "nombres de *abalone*" por clanes (Boas y Hunt, 1921: 1261-1275), para las tribus awikenoq, naqoatok y gwasela. Por cierto, ha habido un uso internacional. La caja de *abalone* de Bella Kula (caja decorada con conchas) aparece mencionada y descrita con exactitud en el mito awikenoq; además, contiene la manta de *abalone* y ambas tienen el resplandor del sol. Ahora bien, el nombre del jefe cuyo mito contiene el relato es Legek (Boas, 1895b: 218 y ss.). Este nombre es el título del principal jefe tsimshian. Se supone que el mito viajó con el objeto. En un mito haida de Masset, el de "Cuervo creador", el sol que él le da a su mujer es una concha de *abalone* (Swanton, 1908: 313, 227). Para los nombres de héroes míticos que llevan títulos de *abalone*, véanse ejemplos en Boas y Hunt (1905: 50, 222 y ss.).
Entre los tlingit, estas conchas estaban asociadas a los dientes de tiburón (Swanton, 1909: 129). (Compárese el uso de los dientes de cachalote mencionado más arriba, Melanesia.)

mantas[226] blasonadas, cubiertas de rostros, de ojos y de figuras animales y humanas tejidas, bordadas, las casas, las vigas y los muros decorados,[227] son seres. Todo habla, el techo, el fuego, las esculturas, las pinturas, pues la casa mágica está edificada[228] no sólo por el jefe o su gente o la gente de la fratría opuesta, sino

---

Todas estas tribus además rinden culto a los collares de *dentalia* (pequeñas conchas). Cf. en particular Krause (1885: 186). En resumen, encontramos aquí exactamente todas las mismas formas de la moneda, con las mismas creencias y con el mismo uso que en la Melanesia y, en general, en el Pacífico.

Estas diversas conchas eran, por otra parte, objeto de un comercio que también fue practicado por los rusos durante su ocupación de Alaska; y ese comercio iba en los dos sentidos, del golfo de California al estrecho de Bering (Swanton, 1908: 313).

226 Las mantas, así como las cajas, están adornadas; incluso, con frecuencia éstas están calcadas de los dibujos de las cajas (cf. fig. en Krause, 1885: 200). Siempre tienen algo de espiritual, véanse las expresiones (haida), "cinturones de espíritu", mantas desgarradas (Swanton, 1908: 165; cf. 174). Algunas mantas míticas son "mantos del mundo": (lilloët), mito de Qäls (Boas, 1895b: 19 y ss.); (bellakula), "mantos de sol" (*ibid.*: 260); un manto con peces: (heiltsuq) (*ibid.*: 248); comparación de los ejemplares de este tema en *ibid.*: 359, Nº 113.

Véase la estera que habla (Swanton, 1908: 430 y 432). Habría que comparar el culto de las mantas, las esteras, las pieles convertidas en mantas, con el culto de las esteras blasonadas en la Polinesia.

227 Entre los tlingit, es un hecho admitido que en la casa todo habla, que los espíritus hablan a los postes y a las vigas de la casa y que hablan desde los postes y las vigas, que éstos y éstas hablan y que, así pues, se establecen diálogos entre los animales totémicos, los espíritus, los hombres y las cosas de la casa; éste es un principio regular de la religión tlingit. Ejemplo en Swanton (1905b: 458 y ss.). Entre los kwakiutl, la casa escucha y habla (Boas y Hunt, 1921: 1279, l. 15).

228 La casa se concibe como una suerte de mueble. (Sabemos que se mantuvo así en el derecho germánico, durante mucho tiempo.) Se la transporta y ella se transporta. Véanse numerosos mitos de la "casa mágica", edificada en un abrir y cerrar de ojos, en particular dada por un abuelo (catalogados por Boas, 1916: 852 y ss.). Véanse ejemplos kwakiutl en Boas (1895a: 376 y las figuras y las ilustraciones, 376 y 380).

también por los dioses y los ancestros. Es ella la que a la vez recibe y vomita a los espíritus y a los jóvenes iniciados.

Cada una de esas cosas preciosas[229] posee, además, una virtud productiva.[230] No es sólo signo y prenda, también es signo y garantía de riqueza, principio mágico y religioso tanto del rango como de la abundancia.[231] Las fuentes[232] y las cucha-

229 También son objetos preciosos, mágicos y religiosos: 1º, las plumas de águila, a menudo identificadas con la lluvia, el alimento, el cuarzo, la "buena medicina". Ejemplo, Swanton (1909: 383, 128, etc.); haida (Masset) (Swanton, 1908: 292); 2º, los bastones, los peines, Swanton (1909: 385). Haida, Swanton (1905c: 38); Boas (1909: 455); 3º, los brazaletes, ejemplo tribu de la Lower Fraser, Boas (1895b: 36); (kwakiutl), Boas (1909: 454).

230 Todos estos objetos, inclusive las cucharas, las fuentes y los cobres, llevan en kwakiutl el título genérico de *logwa*, que quiere decir exactamente "talismán", "cosa sobrenatural". Véanse las observaciones que hemos hecho acerca de esta palabra en Mauss (1914) y nuestro prefacio en Hubert y Mauss (1909). La noción de *logwa* es exactamente la de *mana*. Pero, en este caso, y para el objeto que nos ocupa, es la "virtud" de riqueza y de alimento lo que produce la riqueza y el alimento. Un discurso habla del talismán, del *logwa* que es "el gran aumentador pasado de propiedad" (Boas y Hunt, 1921: 1280, l. 18). Un mito cuenta cómo un *logwa* estuvo "contento por adquirir propiedad", cómo cuatro *logwa* (cinturones, etc.) la acumularon. Uno de ellos se llamaba "la cosa que hace que la propiedad se acumule" (Boas y Hunt, 1905: 108). En realidad, la riqueza es lo que hace a la riqueza. Un dicho haida habla incluso de "propiedad que vuelve rico" respecto de las conchas de *abalone* que lleva la joven púber (Swanton, 1905c: 48).

231 Una máscara es llamada "obteniendo alimento". Cf. "y seréis ricos en alimentos" (mito nimkish) (Boas y Hunt, 1905: 36, l. 8). Uno de los nobles más importantes entre los kwakiutl lleva el título de "Invitador", el de "dador de alimentos", el de "dador de plumas de águila" (cf. Boas, 1895a: 415). Las cestas y las cajas adornadas (por ejemplo las que sirven para la recolección de bayas) también son mágicas; ejemplo: mito haida (Masset) (Swanton, 1908: 404); el mito muy importante de Qäls mezcla el lucio, el salmón y el ave del trueno, y una cesta a la que un escupitajo de esa ave llena de bayas. (Tribu del río Fraser) (Boas, 1895b: 34); mito equivalente awikenoq (Boas, 1889: 28), una cesta lleva el nombre de "nunca vacía".

232 Cada fuente recibe su nombre según lo que representa su escultura. Entre los kwakiutl, representan los "jefes animales". Cf. supra, p. 122. Uno de ellos lleva

ras[233] con las que se come solemnemente, decoradas y esculpidas, blasonadas con el tótem del clan o el tótem del rango, son objetos animados. Son réplicas de los instrumentos inagotables, creadores de alimento, que los espíritus dieron a los ancestros. Se supone que ellos mismos son mágicos. Así, las cosas se confunden con los espíritus, sus creadores, y los instrumentos para comer se confunden con los alimentos. En consecuencia, las fuentes kwakiutl y las cucharas haida son bienes esenciales de muy estricta circulación y se reparten con extremo cuidado entre los clanes y las familias de los jefes.[234]

La "moneda de renombre"[235]

Pero sobre todo son los cobres blasonados,[236] bienes fundamentales del potlatch, los que son objeto de importantes creencias e,

el título de "fuente que está llena" (Boas, 1910: 264, l. 11). Los de determinado clan son *logwa*; le han hablado a un ancestro, el Invitador (véase la penúltima nota) y le dijeron que los tomara (Boas y Hunt, 1921: 809). Véase el mito de Kaniqilaku (Boas, 1895b: 198; cf. Boas y Hunt, 1906: 205): cómo el transformador le dio de comer a su suegro (que lo atormentaba) las bayas de una cesta mágica. Éstas se transformaron en zarzales y le salieron por todo el cuerpo.

233 Cf. supra.

234 Cf. supra.

235 La expresión está tomada del alemán *Renommiergeld* y fue empleada por Krickeberg. Describe con mucha exactitud el empleo de esos escudos, placas que son al mismo tiempo monedas y, sobre todo, objetos de exhibición que llevan los jefes en el potlatch o aquellos para quienes brindan el potlatch.

236 Por más discusiones de las que haya sido objeto, la industria del cobre en el noroeste de América del Norte aún no se conoce bien. Rivet, en su destacado trabajo sobre la orfebrería precolombina (Rivet, P., 1922), lo dejó intencionalmente de lado. En todo caso, parece cierto que esta arte es anterior a la llegada de los europeos. Las tribus del norte, los tlingit y los tsimshian, buscaban, explotaban o recibían cobre del río Copper. Véanse los autores antiguos y Krause (1885: 186). Todas estas tribus hablan de la "gran

incluso, de un culto.[237] En principio, en todas estas tribus el cobre, un ser vivo, es objeto de culto y de mito.[238] El cobre, al menos entre los haida y los kwakiutl, se identifica con el salmón, también objeto de culto.[239] Pero, además de este elemento de mito-

montaña de cobre": (tlingit) Swanton (1909: 160); (haida), Swanton (1905c: 130); (tsimshian), Boas (1916: 299).

237 Aprovechamos la ocasión para rectificar un error que hemos cometido en nuestras notas sobre el origen de la moneda (Mauss, 1914). Hemos confundido la palabra *Laqa*, *Laqwa* (Boas emplea las dos grafías) con *logwa*. Nuestra excusa es que, en ese momento, Boas escribía a menudo las dos palabras de la misma manera. Pero, desde entonces, se ha vuelto evidente que una significa "rojo", "cobre", y que la otra sólo quiere decir "cosa sobrenatural", "cosa de valor", "talismán", etcétera. Sin embargo, todos los cobres son *logwa*, lo que hace que nuestra demostración siga siendo válida. Pero, en ese caso, la palabra es una especie de adjetivo y de sinónimo. Ejemplo sobre dos títulos de *logwa* que son cobres: aquel que está "contento por adquirir propiedad", "aquel que hace que la propiedad se acumule" en Boas y Hunt (1905: 108). Pero no todos los *logwa* son cobres.

238 El cobre es algo vivo; su mina, su montaña son mágicas, están llenas de "plantas de riqueza", Masset (Swanton, 1908: 681, 692). Cf. Swanton (1905c: 146, otro mito). Tiene, lo que es cierto, un olor (Boas y Hunt, 1905: 64, l. 8). El privilegio de trabajar el cobre es objeto de un importante ciclo de leyendas entre los tsimshian; mito de Tsauda y de Gao (Boas, 1916: 306 y ss.). Para el catálogo de los temas equivalentes, cf. *ibid.*: 856. El cobre parece haber sido personalizado entre los bellakula (Boas, 1895b: 261); cf. Boas (1898: 71), donde el mito del cobre está asociado con el mito de las conchas de *abalone*. El mito tsimshian de Tsauda está ligado con el mito del salmón del que hablaremos más adelante.

239 Debido a que es rojo, el cobre es identificado: con el sol (ejemplo en Swanton, 1909: Nº 31, Nº 89); con el "fuego caído del cielo" (nombre de un cobre) (Boas, 1916: 467), y, en todos esos casos, con el salmón. Esa identificación es muy clara en el caso del culto a los gemelos entre los kwakiutl, gente del salmón y del cobre (Boas y Hunt, 1921: 685 y ss.). La secuencia mítica parece ser la siguiente: primavera, llegada del salmón, sol nuevo, color rojo, cobre. La identidad cobre y salmón está más caracterizada en las naciones del norte (cf. "Catalogue des cycles équivalents", Boas, 1916: 856). Ejemplo, mito haida de Masset (Swanton, 1908: 689, 691, l. 6 y ss., n. 1; cf. p. 692, mito Nº 73). Aquí encontramos un equivalente exacto de la leyenda del anillo de Polícrates: la de un salmón que ha tragado cobre, Skidegate (Swanton, 1905a: 82). Los

logía metafísica y técnica,[240] todos esos cobres son, cada uno por su lado, objeto de creencias individuales y especiales. Cada cobre principal de las familias de los jefes de clanes tiene su nombre,[241]

---

tlingit tienen (y los haida lo han tomado de ellos) el mito del ser cuyo nombre en inglés se traduce por Mouldy-end (nombre del salmón); véase mito de Sitka; cadenas de cobres y salmones (Swanton, 1909: 307). Un salmón en una caja se convierte en hombre, otra versión de Wrangel (*ibid.*: Nº 5). Para los equivalentes (cf. Boas, 1916: 857). Un cobre tsimshian lleva el título de "cobre que remonta el río", alusión evidente al salmón (*ibid.*: 857).
Habría que investigar qué aproxima ese culto del cobre al culto del cuarzo, cf. supra. Ejemplo: mito de la montaña de cuarzo (Boas y Hunt, 1906: 111).
Del mismo modo, el culto del jade, al menos entre los tlingit, debe compararse con el del cobre: un jade-salmón habla (Swanton, 1909: 5). Una piedra de jade habla y da nombres (Sitka, en *ibid.*: 416). Por último, hay que recordar el culto de las conchas y sus asociaciones con el del cobre.

240 Hemos visto que la familia de Tsauda, entre los tsimshian, parece ser la de los fundadores o los poseedores de los secretos del cobre. Parece que el mito (kwakiutl) de la familia principesca Dzawadaenoqu es un mito del mismo tipo. Asocia Laqwagila, el hacedor de cobre, con Qomqomgila, "el Rico", y Qomoqoa, "la Rica", que hace cobres (Boas y Hunt, 1905: 50); y relaciona todo esto con un pájaro blanco (sol), hijo del pájaro-trueno, que huele a cobre, que se transforma en mujer, la cual da a luz a dos gemelos que huelen a cobre (*ibid.*: 61-67).

241 Cada cobre tiene su nombre. "Los grandes cobres que tienen nombres", dicen los discursos kwakiutl (Boas, 1895a: 348, 349, 350). Lista de los nombres de cobres, lamentablemente sin indicación del clan propietario perpetuo (*ibid.*: 344). Estamos bastante bien informados sobre los nombres de los grandes cobres kwakiutl. Éstos muestran los cultos y las creencias que están ligados a ellos. Uno lleva el título de "Luna" (tribu de los Nisqa) (Boas y Hunt, 1921: 856). Otros llevan el nombre del espíritu que encarnan y que los ha dado. Por ejemplo, la Dzonoqoa (*ibid.*: 1421); reproducen su rostro. Otros llevan el nombre de los espíritus fundadores de los tótems: un cobre se llama "cara de castor" (*ibid.*: 1427); otro, "león de mar" (*ibid.*: 894). Otros nombres tan sólo hacen alusión a la forma, "cobre en T", o "cuarto largo superior" (*ibid.*: 862). Otros simplemente se llaman "Gran cobre" (*ibid.*: 1289), "Cobre resonante" (*ibid.*: 962) (también nombre de un jefe). Otros nombres hacen alusión al potlatch que encarnan y cuyo valor concentran. El nombre del cobre Maxtoselem es "aquel del que los otros se avergüenzan". Cf. Boas

su individualidad propia, su valor propio,[242] en el pleno sentido de la palabra, mágico y económico, permanente, perpetuo bajo las vicisitudes de los potlatch por los que pasan e incluso más allá de las destrucciones parciales o totales.[243]

Asimismo, tienen una virtud atractiva que llama a los demás cobres, así como la riqueza atrae más riqueza, como las dignidades producen honores, la posesión por los espíritus y buenas

---

(1905: 452, n. 1): "se avergüenzan de sus deudas" (deudas: *gagim*).
Otro nombre, "causa-querellas" (Boas y Hunt, 1921: 893, 1026 y ss.)
Sobre los nombres de los cobres tlingit, cf. Swanton (1905b: 421, 405). La mayoría de esos nombres son totémicos. En cuanto a los nombres de los cobres haida y tsimshian, sólo conocemos aquellos que llevan el mismo nombre que los jefes, sus propietarios.

242 El valor de los cobres entre los tlingit variaba según su altura y se calculaba en número de esclavos (Swanton, 1909: 337, 260, 131) (Sitka y Skidegate, etc., tsimshian), "Tate", en Boas (1916: 540; cf. 436). Principio equivalente: (haida), en Swanton (1905c: 146).
Boas ha estudiado muy bien la manera en que cada cobre aumenta de valor con la serie de potlatch; por ejemplo: hacia 1906-1910, el valor del cobre Lesaxalayo era de 9.000 mantas de lana de 4 dólares cada una, 50 canoas, 6.000 mantas con botones, 260 brazaletes de plata, 60 brazaletes de oro, 70 aros de oro, 40 máquinas de coser, 25 fonógrafos, 50 máscaras, y el heraldo dice: "Para el príncipe Laqwagila, voy a dar todas estas pobres cosas" (Boas y Hunt, 1921: 1352; cf. l. 28, donde el cobre es comparado a un "cuerpo de ballena").

243 Sobre el principio de destrucción, cf. supra. Sin embargo, la destrucción de los cobres parece tener un carácter particular. Entre los kwakiutl, se la hace por partes, rompiendo en cada potlatch un nuevo trozo. Y se enorgullecen de intentar reconquistar, durante los otros potlatch, cada uno de los trozos y de ensamblarlos nuevamente cuando están completos. Un cobre de este tipo aumenta de valor (Boas, 1895a: 334).
En todo caso, gastarlos o romperlos es matarlos (Boas y Hunt, 1921: 1285, l. 8 y 9). La expresión general es "arrojarlos al mar"; también es común a los tlingit (Swanton, 1909: 63; 399, canto Nº 43). Si esos cobres no se ahogan, si no se hunden, si no mueren, es que son falsos, son de madera, sobrenadan. (Historia de un potlatch de tsimshian contra haida, Boas, 1916: 369). Cuando se los fragmenta, se dice que están "muertos sobre la playa" (kwakiutl) (Boas, 1895a: 564 y n. 5).

alianzas,[244] y viceversa. Viven, tienen un movimiento autónomo[245] y atraen[246] a los otros cobres. Los kwakiutl llaman a uno de ellos[247] "el que atrae a los cobres" y la fórmula describe cómo los cobres se acumulan a su alrededor al mismo tiempo que el nombre de su propietario es una "propiedad que fluye hacia mí". Otro nombre frecuente de los cobres es el de "proveedor de propiedades". Entre los haida y los tlingit, los cobres son un "fuerte" alrededor

244 Parece que entre los kwakiutl había dos tipos de cobres: los más importantes, que no salen de la familia, que sólo se pueden romper para volver a fundirlos, y otros que circulan intactos, que tienen menos valor y que parecen servir de satélites de los primeros. Ejemplo en Boas (1895a: 564, 579). La posesión de esos cobres secundarios entre los kwakiutl corresponde, sin duda, a la de los títulos nobiliarios y a los rangos de segundo orden con los que se transmiten, de jefe en jefe, de familia en familia, entre las generaciones y los sexos. Parece que los grandes títulos y los grandes cobres permanecen fijos dentro de los clanes y, al menos, de las tribus. Por otra parte, sería difícil que fuese de otra manera.

245 Un mito haida del potlatch del jefe Hayas relata cómo un cobre cantaba: "Esta cosa es muy mala. Detén a Gomsiwa (nombre de una ciudad y de un héroe); alrededor del pequeño cobre, hay muchos cobres" (Swanton, 1908: 760). Se trata de un "pequeño cobre" que se vuelve "grande" por sí mismo y alrededor del cual se agrupan otros. Cf. supra, acerca del cobre-salmón.

246 En un canto para niños, "los cobres con los grandes nombres de los jefes de las tribus se reunirán alrededor de él" (Boas y Hunt, 1921: 1312, l. 3, l. 14). Se supone que los cobres deben "caer por sí mismos en la casa del jefe" (nombre de un jefe haida, Swanton, 1905c: 274, E). Se "encuentran en la casa", son "cosas planas que se reúnen" (Boas y Hunt, 1921: 701).

247 Véase el mito del "Traedor de cobres" en el mito del "Invitador" (Qoexsot'enox) (Boas y Hunt, 1905: 248, l. 25 y 26). El mismo cobre es llamado "proveedor de propiedades" (Boas, 1895a: 415). El canto secreto del nombre que porta el título de Invitador es:

> "Mi nombre será 'propiedad que se dirige hacia mí', a causa de mi 'proveedor' de propiedades."
>
> "Los cobres se dirigen hacia mí a causa del 'proveedor' de cobres."

El texto kwakiutl dice exactamente "El aqwagila", el "hacedor de cobres", y no simplemente el "traedor".

de la princesa que los trae;[248] en otros lados, el jefe que los posee[249] se vuelve invencible. Los cobres son las "cosas planas divinas"[250] de la casa. Con frecuencia, el mito identifica a todos: los espíritus donantes de los cobres,[251] los propietarios de los cobres y los propios cobres.[252] Es imposible discernir qué constituye la fuerza

248 Ejemplo en un discurso de potlatch tlingit (Swanton, 1909: 379); (tsimshian) el cobre es un "escudo" (Boas, 1916: 385).

249 En un discurso acerca de donaciones de cobres en honor a un hijo iniciado recientemente, "los cobres dados son una 'armadura', una armadura de propiedad" (Boas, 1895a: 557) (haciendo alusión a los cobres colgados alrededor del cuello.) Por otra parte, el título del joven es Yaqois, "portador de propiedad".

250 Un ritual importante, durante el enclaustramiento de las princesas púberes kwakiutl muestra muy bien estas creencias: llevan cobres y conchas de *abalone* y, en ese momento, adoptan ellas mismas el título de los cobres, de "cosas planas y divinas que se encuentran en la casa". Se dice, entonces, que "ellas y sus maridos tendrán cobres con facilidad" (Boas y Hunt, 1921: 701). "Cobres en la casa" es el título de la hermana de un héroe awikenoq (Boas y Hunt, 1905: 430). Un canto de muchacha noble kwakiutl, previendo una especie de *svayamvara*, una elección de novio a la hindú, quizá pertenezca al mismo ritual y se expresa así: "Estoy sentada sobre cobres. Mi madre me teje mi cinturón para cuando tenga 'fuentes de la casa' [...]"(Boas y Hunt, 1921: 1314).

251 A menudo, los cobres son idénticos a los espíritus. Es el conocido tema del escudo y el blasón heráldico animado. Identidad del cobre y de la "Dzonoqoa" y de la "Qominoqa" (Boas y Hunt, 1921: 1421, 860). Algunos cobres son animales totémicos (Boas, 1916: 460). En otros casos, no son más que atributos de algunos animales míticos. "El gamo de cobre" y su "cornamenta de cobre" tienen un papel en las fiestas de verano kwakiutl (Boas, 1895a: 630, 631; cf. 729: "Grandeza sobre su cuerpo" –literalmente, riqueza sobre su cuerpo–). Los tsimshian consideran los cobres como "cabellos de espíritus" (*ibid.*: 326); como "excrementos de espíritus" (catálogo de temas, Boas, 1916: 837); garras de la mujer-nutria-de-tierra (*ibid.*: 563). Los cobres son empleados por los espíritus en un potlatch que se dan entre sí (*ibid.*: 285; Swanton, 1909: 51). Los cobres "les agradan". Para comparaciones, cf. Boas (1916: 846; cf. p. 100).

252 Canto de Neqapenkem (Cara de diez codos): "Yo soy piezas de cobre y los jefes de las tribus son cobres rotos" (Boas, 1895a: 482; cf. 667, para el texto y una traducción literal).

de uno, del espíritu y la riqueza del otro: el cobre habla, gruñe,[253] pide ser dado, destruido, es a él a quien se cubre con mantas para calentarlo, así como se entierra al jefe bajo las mantas que debe distribuir.[254]

Pero, por otro lado, al mismo tiempo que los bienes,[255] también se transmiten la riqueza y la suerte. Es su espíritu, son sus espíritus auxiliares los que convierten al iniciado en poseedor

253 El cobre Dandalayu "gruñe en su casa" para ser dado (Boas, 1895a: 622 –discurso–). El cobre Maxtoslem "se quejaba de que no lo rompiesen". Las mantas con las que se lo paga "lo mantienen caliente" (*ibid.*: 572). Recordamos que lleva el título "Aquel que los otros cobres se avergüenzan de mirar". Otro cobre participa del potlatch y "está avergonzado" (Boas y Hunt, 1921: 882, l. 32).
Un cobre haida (Masset) (Swanton, 1908: 689), propiedad del jefe, "Aquel cuya propiedad hace ruido", canta después de haber sido roto: "Me pudriré aquí, he arrastrado a mucha gente" (a la muerte, debido a los potlatch).

254 Los dos rituales del donante o donatario enterrados debajo de las pilas de mantas o caminando sobre ellas son equivalentes: en un caso se es superior, en otro caso se es inferior a su propia riqueza.

255 Observación general: sabemos bastante bien cómo y por qué, durante qué ceremonias, gastos y destrucciones se transmiten los bienes en el noroeste de América del Norte. Sin embargo, aún no estamos bien informados sobre las formas que reviste el acto mismo de la transmisión de las cosas, en particular de los cobres. Esta cuestión debería ser objeto de una investigación. Lo poco que conocemos es en extremo interesante y, sin duda, marca el vínculo entre la propiedad y los propietarios. No sólo lo que corresponde a la cesión de un cobre se llama "poner el cobre bajo la sombra del nombre" de alguien y su adquisición "da peso" al nuevo propietario entre los kwakiutl (Boas, 1895a: 349); no sólo entre los haida, para manifestar que se compra una tierra, se levanta un cobre (Swanton, 1905a: 86); sino que también en esta tribu se utilizan cobres para percusión como en el derecho romano, se golpea con ellos a las personas a las que se los entrega: ritual confirmado en una historia (Skidegate) (*ibid.*: 432). En ese caso, las cosas tocadas por el cobre se anexan a él, son muertas por él; por otra parte, éste es un ritual de "paz" y de "don". Los kwakiutl han guardado, al menos en un mito (Boas, 1895a: 383 y 385; cf. 677, l. 10), el recuerdo de un rito de transmisión que se encuentra también entre los esquimales: el héroe muerde todo lo que da. Un mito haida describe cómo Mujer Ratón "lamía" lo que daba (Swanton, 1908: 191).

de cobres, de talismanes, que son en sí mismos medios para adquirir: cobres, riquezas, rango y, por último, espíritus, todas cosas equivalentes, por cierto. En el fondo, cuando se observan al mismo tiempo los cobres y las otras formas permanentes de riqueza que también son objeto de atesoramiento y de potlatch alternados (máscaras, talismanes, etc.), vemos que todas se confunden con su uso y con su efecto.[256] Por ellas, se obtienen los rangos; se obtiene riqueza porque se obtiene el espíritu; y éste, a su vez, posee al héroe vencedor de los obstáculos; y entonces ese héroe hace que le paguen sus transes chamánicos, sus danzas rituales, los servicios de su gobierno. Todo está relacionado, todo se confunde, las cosas tienen una personalidad y las personalidades, de cierta forma, son cosas permanentes del clan. Títulos, talismanes, cobres y espíritus de los jefes son homónimos y sinónimos[257] que tienen la misma naturaleza y la misma función.

256 En un rito de casamiento (romper la canoa simbólica), se canta:

> "Voy a ir a romper en trozos el monte Stevens. Con eso haré piedras para mi fuego (cascotes).
> Iré y romperé el monte Qatsai. Con él haré piedras para mi fuego.
> La riqueza está rodando hacia él, de parte de los grandes jefes.
> La riqueza está rodando hacia él de todos lados;
> Todos los grandes jefes harán que él los proteja".

257 Por otra parte, normalmente son idénticos, al menos entre los kwakiutl. Algunos nobles son identificados con sus potlatch. El principal título del jefe principal, incluso, es simplemente Maxwa, que quiere decir "gran potlatch" (Boas y Hunt, 1921: 972, 976, 805). Véanse en el mismo clan los nombres "dadores de potlatch", etcétera. En otra tribu de la misma nación, en los dzawadeenoxu, uno de los títulos principales es el de "Polas". Cf. p. 155, n. 1; cf. Boas y Hunt (1905: 43), para su genealogía. El principal jefe de los heiltsuq está en relación con el espíritu "Qominoqa", "la Rica", y lleva el nombre de "Hacedor de riquezas" (*ibid.*: 427, 424). Los príncipes qaqtsenoqu tienen "nombres de verano", es decir, nombres de clanes que designan exclusivamente "propiedades", nombres en "yaq": "propiedad sobre el cuerpo", "gran propiedad", "que tiene propiedad", "lugar de propiedad" (*ibid.*: 191; cf. 187, l. 14). Otra tribu kwakiutl, los naqoatoq, da como título a

La circulación de los bienes sigue a la de los hombres, las mujeres y los niños, los festines, los ritos, las ceremonias y las danzas, incluso la de las bromas y las injurias. En el fondo, es la misma. Si se dan cosas y se las devuelven es porque *se* dan y *se* devuelven "respetos" (también decimos "cortesías"). Pero también es porque dando, uno *se* da y, si uno *se* da significa que uno *se* "debe" –uno mismo y su bien– a los otros.

Primera conclusión

De esta manera, en cuatro grupos importantes de poblaciones hemos encontrado: primero, en dos o tres grupos, el potlatch; luego, la razón principal y la forma normal del propio potlatch; y más aun, más allá de éste, y en todos estos grupos, la forma arcaica del intercambio, el de los dones hechos y devueltos. Además, en estas sociedades hemos identificado la circulación de las cosas con la circulación de los derechos y las personas. En última instancia, podríamos detenernos aquí. La cantidad, la extensión y la importancia de estos hechos nos autorizan por completo a concebir un régimen que debió de ser el de una gran parte de la humanidad durante una larga fase de transición y que aún subsiste en otras partes además de los pueblos que acabamos de describir. Éstos nos permiten concebir que *este*

---

su jefe "Maxwa" y "Yaxlem", "potlatch", "propiedad"; este nombre figura en el mito de "Cuerpo de piedra". (Véase Costillas de piedra, hijo de Dama Fortuna, Haida.) El espíritu le dice: "Tu nombre será 'Propiedad', Yaxlem" (*ibid.*: 215, l. 39).

Lo mismo sucede entre los haida, donde un jefe lleva el nombre "Aquel a quien no se puede comprar" (el cobre que el rival no puede comprar) (Swanton, 1905c: 294, XVI, 1). El mismo jefe también lleva el título "Todos mezclados", es decir, "asamblea de potlatch" (*ibid.*: Nº 4). Cf. supra, los títulos "Propiedades en la casa".

principio del intercambio-don debió de ser el de las sociedades que superaron la fase de la "prestación total" (de clan a clan y de familia a familia) *y que, sin embargo, aún no han llegado al contrato individual* puro, al mercado en el que circula el dinero, a la venta propiamente dicha y, sobre todo, *a la noción del precio estimado en moneda pesada y acuñada*.

III
Supervivencia de estos principios en los derechos antiguos y en las economías antiguas

Todos los hechos antes mencionados fueron recogidos dentro del ámbito de lo que se denomina Etnografía. Además, están localizados en las sociedades que pueblan las costas del Pacífico.[1] Por lo general, se echa mano de este tipo de hechos a título de curiosidades o, en última instancia, a modo de comparación, para evaluar en qué medida nuestras sociedades se alejan o se acercan a este tipo de instituciones que llamamos "primitivas".

Sin embargo, tienen un valor sociológico general, pues nos permiten comprender un momento de la evolución social. Pero eso no es todo. También tienen peso en materia de historia social. Las instituciones de este tipo realmente permitieron la transición hacia nuestras formas de derecho y de economía. Pueden servir para explicar en términos históricos nuestras propias sociedades. La moral y la práctica de los intercambios empleados por las sociedades que precedieron inmediatamente a las nuestras aún conservan las huellas más o menos importantes de todos los principios que acabamos de analizar. De hecho, creemos poder demostrar que nuestros derechos y nuestras economías han derivado de instituciones similares a las precedentes.[2]

1 Naturalmente, sabemos que tienen otra extensión (cf. infra, p. 252, n. 39) y sólo hemos detenido aquí la investigación de manera provisoria.
2 Meillet y Henri Lévy-Bruhl, así como nuestro inolvidable Huvelin, nos aportaron opiniones muy valiosas para el párrafo que sigue a continuación.

Vivimos en sociedades que distinguen de manera estricta (ahora la oposición es criticada por los propios juristas) los derechos reales y los derechos personales, las personas y las cosas. Esta separación es fundamental: constituye la condición misma de una parte de nuestro sistema de propiedad, de alienación y de intercambio. Ahora bien, es ajena al derecho que acabamos de estudiar. Del mismo modo, nuestras civilizaciones, desde las civilizaciones semítica, griega y romana, hacen una clara distinción entre la obligación y la prestación no gratuita, por un lado, y el don, por el otro. Pero estas distinciones, ¿no son demasiado recientes en los derechos de las grandes civilizaciones? ¿Acaso no pasaron por una fase anterior, donde no tenían esa mentalidad fría y calculadora? ¿No practicaron, incluso, esa costumbre del don intercambiado que fusiona a las personas y a las cosas? El análisis de algunos rasgos de los derechos indoeuropeos nos permitirá demostrar que ellos también pasaron por esa fase. En Roma, sólo encontraremos vestigios. En la India y en Germania, veremos cómo esos mismos derechos funcionan, aún con fuerza, en una época todavía relativamente reciente.

1. DERECHO PERSONAL Y DERECHO REAL (DERECHO ROMANO MUY ANTIGUO)

Una comparación entre los derechos arcaicos y el derecho romano anterior a la época, bastante antigua, en la que realmente entra en la historia,[3] y el derecho germánico en la época en la

3 Sabemos que fuera de las reconstrucciones hipotéticas de las *Doce Tablas* y de ciertos textos de leyes conservados por algunas inscripciones, sólo contamos con fuentes muy pobres en cuanto a todo lo relativo a los cuatro

que entra en la historia[4] echa luz sobre estos dos derechos. En particular, permite plantear de nuevo una de las cuestiones más controvertidas de la historia del derecho, la teoría del *nexum*.[5]

En un trabajo que ha aclarado mucho esta materia,[6] Huvelin comparó el *nexum* con el *wadium* germánico y, de manera general, con las "prendas suplementarias" (Togo, Cáucaso, etcétera) dadas en ocasión de un contrato y luego comparó estos conceptos con la magia simpática y el poder que brinda a la otra parte cualquier cosa que ha estado en contacto con el contratante. Pero esta última explicación sólo es válida para una parte de los hechos. La sanción mágica sólo es una posibilidad y ella misma no es otra cosa que la consecuencia de la naturaleza y del carácter espiritual de la cosa dada. Ante todo, la prenda suplementaria y, en particular, el *wadium* germánico[7] son más que inter-

---

primeros siglos del derecho romano. Sin embargo, no adoptaremos la actitud hipercrítica de Lambert (1903). Pero hay que convenir que gran parte de las teorías de los romanistas, e incluso de los propios "anticuarios" romanos, deben ser tratadas como hipótesis. Nos permitiremos agregar otra hipótesis a la lista.

4 Sobre el derecho germánico, cf. infra.

5 Sobre el *nexum*, cf. Huvelin (1919; 1906a) y sus análisis y discusiones en *L'Année Sociologique* (Huvelin, 1902-1903: 472 y ss., 1904-1905: 412 y ss., 1906-1909: 442 y ss., 1909-1912a: 482 y ss.; Davy (1922: 135); para la bibliografía y las teorías de los romanistas, cf. Girard (1924: 354).
Huvelin y Girard parecen estar, desde todos los puntos de vista, muy cerca de la verdad. Sólo propondremos un complemento y una objeción a la teoría de Huvelin. La "cláusula de injurias" (Huvelin, 1906a: 28; cf. 1903) en nuestra opinión, no sólo es mágica. Es un caso muy claro, un vestigio de antiguos derechos con potlatch. El hecho de que uno es deudor y el otro acreedor habilita a aquel que es superior para injuriar a su oponente, su obligado. De allí se deriva una serie considerable de relaciones sobre las cuales llamamos la atención en ese tomo de *L'Année Sociologique*, acerca de las *joking relationships*, las "relaciones jocosas" en particular winnebago (sioux) (Mauss, 1925).

6 Huvelin (1906a).

7 Cf. infra, p. 224. Sobre la *wadiatio*, cf. Davy (1909-1912: 522-523).

cambios de prendas, incluso más que prendas de vida destinadas a establecer una posible influencia mágica. Por lo general, la cosa puesta como prenda carece de valor: por ejemplo, las estacas intercambiadas, la *stips* en la estipulación del derecho romano[8] y la *festuca notata* en la estipulación germánica; incluso las arras,[9] de origen semítico, son más que anticipos, son cosas animadas. Pero, sobre todo, son residuos de los antiguos dones obligatorios, de carácter recíproco, y los contratantes quedan unidos por ellas. Por este motivo, esos intercambios suplementarios expresan de manera ficticia ese ir y venir de las almas y las cosas confundidas entre sí.[10] El *nexum*, el "vínculo" de derecho viene tanto de las cosas cuanto de los hombres.

8 Esta interpretación de la palabra *stips* está fundada en la interpretación de Isidoro de Sevilla, v, pp. 24, 30. Cf. Huvelin (1906b). Girard (1924: 507, n. 4), siguiendo a Savigny, opone los textos de Varron y de Festo a esa interpretación pura y simplemente figurada. Pero Festo, después de haber dicho, en efecto, "stipulus" "firmus", debió de hablar, en una frase que por desgracia se ha perdido en parte, de un "[...?] defixus", tal vez una estaca clavada en tierra (véase el lanzamiento de la estaca durante una venta de tierra en los contratos de la época de Hammurabi, en Babilonia; cf. Cuq (1910: 467).

9 Cf. Huvelin (1906a).

10 No entraremos en la discusión de los romanistas; pero agregaremos algunas observaciones a las de Huvelin y Girard respecto del *nexum*. 1º) La palabra misma viene de *nectere* y, acerca de esta última palabra, Festo (*ad verb.*; véase s. v. *obnectere*) conservó uno de los pocos documentos de los pontífices que han llegado hasta nosotros: *Napuras stramentis nectito*. El documento alude, evidentemente, al tabú de propiedad, indicado a través de nudos de paja. Por lo tanto, la cosa *tradita* estaba ella misma marcada y vinculada, y llegaba al *accipiens* cargada con ese vínculo. Podía, pues, comprometerlo. 2º) El individuo que se vuelve *nexus* es el receptor, el *accipiens*. Ahora bien, la solemne fórmula del *nexum* supone que está *emptus*, comprado, como en general se traduce. Pero (cf. infra) *emptus* en realidad quiere decir *acceptus*. El individuo que ha recibido la cosa es él mismo, más que comprado, aceptado por el préstamo: porque ha recibido la cosa y porque ha recibido el lingote de cobre que el préstamo le da además de la cosa. Se discute la cuestión de si, en esa operación, hay *damnatio*, *mancipatio*, etc. (Girard, 1924: 503). Sin tomar

El propio formalismo prueba la importancia de las cosas. En el derecho romano quiritario, la transmisión de los bienes –los bienes esenciales eran los esclavos y el ganado y, más adelante, los bienes

---

partido en esta cuestión, creemos que todos estos términos son relativamente sinónimos, véase la expresión *nexo mancipioque* y *emit mancipioque accepit* de las inscripciones (ventas de esclavos). Y no hay nada más simple que esa sinonimia, pues el mero hecho de haber aceptado algo de alguien lo coloca a uno en situación de obligación: *damnatus*, *emptus*, *nexus*. 3º) Creemos que los romanistas, e incluso Huvelin, en general no han prestado atención a un detalle del formalismo del *nexum*: el destino del lingote de bronce, del tan discutido *aes nexum* de Festo (*ad verb. nexum*). Durante la formación del *nexum*, el *tradens* entrega ese lingote al *accipiens*. Pero –creemos– cuando éste se libera, no sólo concreta la prestación prometida o entrega la cosa o el precio, sino que, sobre todo, con la misma báscula y los mismos testigos, devuelve ese mismo *aes* al prestador, al vendedor, etcétera. Entonces, éste lo compra, lo recibe a su vez. Este rito de la *solutio* del *nexum* está descrito a la perfección por Gayo, III, 174 (el texto está bastante reconstruido; adoptamos la versión recibida por Girard (1924: 501, n.; cf. 751). En una venta al contado, los dos actos se efectúan al mismo tiempo, por así decirlo, o con intervalos muy cortos; el doble símbolo aparecía menos que en una venta a plazo o en un préstamo realizado con solemnidad; y es por eso por lo que no se ha visto el doble juego. Pero estaba funcionando de todos modos. Si nuestra interpretación es exacta, existe, además del *nexum* que viene de las formas solemnes, además del *nexum* que viene de la cosa, otro *nexum* que viene de ese lingote dado y recibido de manera alternada, y pesado con la misma báscula, *hanc tibi libram primam postremamque*, por los dos contratantes, vinculados así alternativamente. 4º) Por otra parte, supongamos por un instante que podemos imaginarnos un contrato romano antes de que se empleara la moneda de bronce, e incluso ese lingote pesado, o incluso también ese trozo de cobre moldeado, el *aes flatum* que representaba una vaca (sabemos que las primeras monedas romanas fueron acuñadas por *gentes* y, como representaban ganado, sin duda fueron títulos que comprometían el ganado de esas *gentes*). Supongamos una venta en la que el precio se paga en ganado real o figurado. Basta con advertir que la entrega de ese ganado-precio o de su representación acercaba a los contratantes y, en particular, el vendedor al comprador; como en una venta o como en cualquier cesión de ganado, el comprador o el último dueño permanece, al menos por un tiempo (vicios redhibitorios, etc.), vinculado al vendedor o al dueño anterior (véanse más adelante los hechos en el derecho hindú y en el folklore).

inmuebles– no tenía nada de común, de profano, de simple. La transmisión siempre es solemne y recíproca,[11] y también se realiza en grupo: los cinco testigos, que al menos son amigos, más el "pesador". Está mezclada con todo tipo de consideraciones extrañas a nuestras concepciones meramente jurídicas y económicas modernas. El *nexum* que ésta establece está, pues, como bien observó Huvelin, cargado de esas representaciones religiosas que de manera excesiva consideró como exclusivamente mágicas.

Sin duda, el contrato más antiguo del derecho romano, el *nexum*, ya se distingue del fondo de los contratos colectivos y también del sistema de los antiguos dones que comprometen. Quizá nunca pueda escribirse con certeza la prehistoria del sistema romano de las obligaciones, sin embargo, creemos poder indicar en qué sentido investigar.

Existe por cierto un vínculo en las cosas, *además* de los vínculos mágicos y religiosos: los de las palabras y los gestos del formalismo jurídico. Ese vínculo también está marcado por algunos términos antiguos del derecho de los latinos y de los pueblos itálicos. La etimología de algunos de esos términos parece inclinarse hacia esa dirección. Indicamos lo que sigue a continuación a título de hipótesis.

Al principio, seguramente, las cosas mismas tenían una personalidad y una virtud. Las cosas no son los seres inertes que el derecho justiniano y nuestros derechos entienden. En primer lugar, forman parte de la familia: la familia romana incluye las *res* y no sólo a las personas. La definición ya figura en el *Digesto*[12] y es muy

11 Varron, *De re rustica*, II, 1, 15.

12 Sobre *familia*, cf. *Dig.*, L, XVI, *de verb. sign.*, N° 195, § 1. *Familiae appellatio*, etc., e *in res*, e *in personas diducitur*, etc. (Ulpiano). Cf. Isidoro de Sevilla, XV, 9, 5. En el derecho romano, hasta una época muy tardía, la acción de división de herencia se llamó *familiae erciscundae*, *Dig.*, XI, II. También en el *Código*, III, XXXVIII. A la inversa, *res* es igual a *familia*; en las *Doce Tablas*, V, 3, *super*

notable que, cuanto más atrás nos remontamos en la Antigüedad, más el sentido de la palabra *familia* denota las *res* que forman parte de ella, hasta llegar a designar, incluso, los víveres y los medios de vida de la familia.[13] La mejor etimología de la palabra *familia* sin duda es la que la relaciona[14] con el sánscrito *dhaman*, casa.

Asimismo, las cosas eran de dos tipos. Se distinguía entre la *familia* y la *pecunia*, entre las cosas de la casa (esclavos, caballos, mulos, asnos) y el ganado que vive en los campos lejos de los establos.[15] Y también se distinguía entre las *res mancipi* y las *res nec mancipi*, según las formas de venta.[16] Para unas, que constituyen las cosas de valor, incluidos los inmuebles y hasta los niños, no puede haber alienación más que siguiendo las fórmulas de la *mancipatio*,[17] de la acción de sujetar (*capere*) con las manos (*manu*). Se discute mucho sobre si la distinción entre *familia* y

---

pecunia tutelave suae rei. Cf. Girard (1890: 869, n.; 1924: 322); Cuq (1891 : vol. I, 37). Gayo, II, 224, reproduce este texto diciendo *super familia pecuniaque*. *Familia* es igual a *res et substantia*, también en el *Código* (Justiniano), VI, XXX, 5. Cf. también *familia rustica* y *urbana*, *Dig.*, L. XVI, *de verbe sign.*, N° 166.

13 Cicerón, *De Orat.*, 56; *Pro Caecina*, VII. Terencio, *Decem dierum vix mihi est familia*.

14 Walde (1910: 70). Walde duda sobre la etimología que propone, pero no hay motivos para dudar. Además, la *res* principal, el *mancipium* por excelencia de la familia, es el esclavo *mancipium*, cuyo otro nombre, *famulus*, tiene la misma etimología que *familia*.

15 Sobre la distinción *familia pecuniaque* comprobada por las *sacratae leges* (cf. Festo, *ad verbum*) y por numerosos textos, cf. Girard (1890: 841, n. 2; 1924: 274, 263, n. 3). Es cierto que la terminología nunca fue muy segura, pero, al contrario de lo que opina Girard, creemos que fue antiguamente, en los orígenes, que existió una distinción muy precisa. De hecho, la división vuelve a encontrarse en osco, *famelo in eituo* (*Lex Bantia*, l. 13).

16 La distinción entre las *res mancipi* y las *res nec mancipi* sólo desapareció del derecho romano en el año 532 de nuestra era, por una abrogación expresa del derecho quiritario.

17 Sobre la *mancipatio*, cf. infra El hecho de que haya sido requerida, o al menos lícita, hasta una época tan tardía muestra la dificultad de la *familia* para deshacerse de las *res mancipi*.

pecunia coincidía con la distinción de las *res mancipi* y las *res nec mancipi*. Para nosotros, esa coincidencia –en el origen– no deja lugar a dudas. Las cosas que escapan a la *mancipatio* son precisamente el ganado pequeño de los campos y la *pecunia*, el dinero, cuya idea, nombre y forma derivaban del ganado. Podríamos decir que los *veteres* romanos hacen la misma distinción que las que acabamos de observar en los pueblos tsimshian y kwakiutl entre los bienes permanentes y esenciales de la "casa" (como aún se dice en Italia y en Francia) y las cosas que vienen y van: los víveres, el ganado de las praderas lejanas, los metales, el dinero, con el que, en suma, incluso los hijos no emancipados podían comerciar.

Por otro lado, la *res* no debió de ser, en un comienzo, la cosa bruta y sólo tangible, el objeto simple y pasivo de transacción en el que se convirtió después. Sin duda, la mejor etimología es la que la compara con la palabra en sánscrito *rah*, *ratih*,[18] don, regalo, cosa agradable. La *res* debió de ser, ante todo, lo que contenta a otro.[19] Por otra parte, la cosa siempre está marcada con un sello que tiene la marca de propiedad de la familia. En consecuencia, es comprensible que de esas cosas *mancipi*, la entrega solemne,[20] *mancipatio*, cree un vínculo de derecho. Pues, en manos del *accipiens* sigue siendo, en parte, de la "familia" del primer propietario: permanece vinculada a él y vincula al actual propietario hasta que éste se vea liberado por la ejecución del contrato, es

18 Sobre esta etimología, cf. Walde (1910: 650, *ad verb*.). Cf. *rayih*, propiedad, cosa preciosa, talismán; cf. el avéstico *rae*, *rayyi*, con los mismos sentidos; cf. el antiguo irlandés *rath*, "presente gracioso".

19 La palabra que designa la *res* en osco es *egmo*, cf. *Lex Bant.*, l. 6, 11, etcétera. Walde relaciona *egmo* con *egere*, es la "cosa de la que se carece". Es muy posible que las antiguas lenguas itálicas hayan tenido dos palabras correspondientes y antitéticas para designar la cosa que se da y que aporta satisfacción, *res*, y la cosa que no se tiene, *egmo*, y que se espera.

20 Cf. infra.

decir, por la transmisión compensatoria de la cosa, del precio o el servicio que vinculará a su vez al primer contratante.

Escolio

Por otra parte, la noción de la fuerza inherente a la cosa nunca abandonó el derecho romano en dos puntos: el robo, *furtum*, y los contratos *re*.

En lo que respecta al robo,[21] las acciones y las obligaciones que éste acarrea se deben claramente al poder de la cosa. Tiene una *aeterna auctoritas* en sí misma,[22] que se hace sentir cuando es robada y para siempre. Desde este punto de vista, la *res* romana no difiere de la propiedad hindú o haida.[23]

Los contratos *re* están compuestos por cuatro de los contratos más importantes del derecho: el préstamo, el depósito, la prenda y el comodato. Algunos contratos que no tienen nombre –en particular los que creemos que dieron lugar, junto con la venta, al propio contrato–, el don y el intercambio,[24] también son llamados *re*. Pero no podía ser de otra manera. En efecto, incluso en nuestros derechos actuales, como en el derecho romano, es imposible salirse aquí[25] de las reglas más antiguas del derecho: para que haya don, tiene que haber una cosa o un servicio y es necesario que la cosa o el servicio obliguen. Es

21 Cf. Huvelin (1912 : 159-175; 1915: 272).

22 Expresión de una ley muy antigua, *Lex Atinia*, conservada por Aulo Gelio, XVII, 7, *Quod subruptum erit ejus rei aeterna auctoritas esto*. Véanse fragmenos de Ulpiano, III, pp. 4 y 6; cf. Huvelin (1906a: 19).

23 Cf. infra. Entre los haida, la víctima de un robo no tiene que hacer otra cosa más que colocar una fuente frente a la puerta del ladrón y la cosa suele regresar.

24 Girard (1924: 265). Cf. *Dig.*, XIX, IV, *De permut.*, 1, 2: *permutatio autem ex re tradita initium obligationi praebet*.

25 Mod. *Regul.*, en *Dig.*, XLIV, VII, *de Obl. et act.*, 52, *re obligamur cum res ipsa a intercedit*.

evidente, por ejemplo, que la revocabilidad de la donación por causa de ingratitud, que pertenece al derecho romano reciente,[26] pero que está siempre presente en nuestros derechos, es una institución de derecho normal, natural, se podría decir.

Pero estos hechos son parciales y sólo son consistentes en relación con algunos contratos. Nuestra tesis es más general. Creemos que en las épocas muy antiguas del derecho romano no pudo haber un solo momento en el que el acto de la *traditio* de una *res* no haya sido –y no sólo en las palabras y en los escritos– uno de los momentos esenciales. El derecho romano, por otra parte, siempre vaciló sobre esta cuestión.[27] Aun cuando, por un lado, proclama que la solemnidad de los intercambios, y al menos del contrato, es necesaria, como prescriben los derechos arcaicos que hemos descrito, aun cuando decía *nunquam nuda traditio transfert dominium*,[28] también proclamaba, aun en una época tan tardía como la de Diocleciano[29] (298 d.C.): *Traditionibus et usucapionibus dominia, non pactis transferuntur*. La *res*, prestación o cosa, es un elemento esencial del contrato.

Todas estas cuestiones muy debatidas constituyen, además, problemas de vocabulario y de conceptos y, teniendo en cuenta la pobreza de las fuentes antiguas, nos encontramos en muy mala situación para resolverlas.

Hasta aquí estamos bastante seguros de nuestros hechos. Sin embargo, tal vez sea válido ir aun más lejos e indicar a los juristas y a los lingüistas una dirección posiblemente más amplia en la que podría encaminarse una investigación al término de la cual tal vez sea imaginable un sistema de derecho que ya en la época

26 Justiniano (en 532 d. C.), *Código* VIII, LVI, 10.
27 Girard (1924: 308).
28 Paulus, *Dig.*, XLI, I, 31, 1.
29 Código, II, III, *De pactis*, 20.

de la ley de las *Doce Tablas*, y probablemente mucho antes, se había derrumbado. Otros términos de derecho aparte de *familia* y *res* se prestan a un estudio más profundo. Esbozaremos una serie de hipótesis, que de manera individual quizá no sean muy importantes, pero cuyo conjunto no deja de formar un cuerpo con bastante peso.

Casi todos los términos del contrato y de la obligación, así como algunas de las formas de dichos contratos, parecen estar ligados a ese sistema de vínculos espirituales creados por la *traditio*.

El contratante en primer lugar es *reus*;[30] es ante todo el hombre que ha recibido la *res* de otro y, debido a eso, se vuelve su *reus*, es decir, el individuo que está vinculado a éste por la cosa misma, es decir, por su espíritu.[31] La etimología ha sido ya propuesta. Ha sido a menudo descartada como carente de sentido, pero, por el contrario, éste es muy claro. En efecto, como observa Hirn,[32] *reus* es originariamente un genitivo en *os* de *res* y reemplaza *rei-jos*. Es el hombre que está poseído por la cosa. Es cierto que Hirn y Walde, que lo respalda,[33] traducen aquí *res* por "proceso" y *rei-jos* por "im-

30 Sobre el sentido de la palabra *reus*, culpable, responsable, cf. Mommsen (1899: 189). La interpretación clásica proviene de una especie de a priori histórico que supone que el derecho público personal, y en particular el criminal, es el derecho primero y que ve los derechos reales y los contratos como fenómenos modernos y refinados. ¡Mientras que sería tan simple deducir los derechos del contrato del propio contrato!

31 Por otra parte, *reus* pertenece a la lengua de la religión (cf. Wissowa, 1904: 320, n. 3 y 4), no menos que a la del derecho: *voti reus*, *Eneida*, v, 237; *reus qui voto se numinibus obligat* (Servio, *Ad Æn.*, IV, v. 699). El equivalente de *reus* es *voti damnatus* (Virgilio, *Egl.*, v. v. 80); y esto es muy significativo pues *damnatus* = *nexus*. El individuo que ha hecho un voto está exactamente en la misma posición que quien ha hecho una promesa o de quien ha recibido una cosa. Está *damnatus* hasta que haya cumplido.

32 Hirn, *Indo-germ. Forsch.*, XIV, p. 131.

33 Walde (1910: 651, *ad verb. reus*).

plicado en el proceso".[34] Pero esa traducción es arbitraria y supone que el término *res* es ante todo un término de procedimiento. Por el contrario, si se acepta nuestra derivación semántica, ya que toda *res* y toda *traditio* de *res* son objeto de un "caso", de un "proceso" público, se comprende que el sentido de "implicado en el proceso" sea, por el contrario, un sentido secundario. Con más razón, el sentido de culpable para *reus* es aun más alejado y nosotros reconstruiríamos la genealogía de los significados de una manera directamente inversa a la que se sigue por lo general. Diríamos: 1º, el individuo poseído por la cosa; 2º, el individuo implicado en el caso suscitado por la *traditio* de la cosa; 3º, por último, el culpable y el responsable.[35] Desde este punto de vista, todas las teorías del "cuasi delito", origen del contrato, del *nexum* y de la *actio*, se esclarecen un poco más. El mero hecho *de tener la cosa* pone al *accipiens* en un estado incierto de cuasi culpabilidad (*damnatus*, *nexus*, *aere*,

34 Es la interpretación de los juristas romanos más antiguos (Cicerón, *De or.*, II, 183, *Rei omnes quorum de re disceptatur*); siempre tenían el sentido de *res* = "asunto presente en el espíritu". Pero tiene el interés de conservar el recuerdo de los tiempos de las *Doce Tablas*, II, 2, donde *reus* no sólo designa al acusado, sino también a las dos partes en cualquier pleito, el *actor* y el *reus* de los procedimientos recientes. Festo (*ad verb. reus*, véase otro fragmento "*pro utroque ponitur*"), cuando comenta las *Doce Tablas*, cita a dos antiguos jurisconsultos romanos a ese respecto. Cf. Ulpiano en *Dig.*, II, XI, 2, 3, *alteruter ex litigatoribus*. Las dos partes están igualmente vinculadas por el proceso. Cabe suponer que en otros tiempos también estaban vinculadas por la cosa.

35 La noción de *reus*, responsable de una cosa, vuelto responsable por la cosa, aún es muy familiar para los antiguos jurisconsultos romanos que cita Festo (*ad. verb.*), "reus stipulando *est idem qui stipulator dicitur,* [...] *reus promittendo qui suo nomine alteri quid promisit*", etcétera. Evidentemente, Festo alude a la modificación del sentido de esas palabras en el sistema de contrato de fianza llamado correalidad; pero los autores antiguos hablaban de otra cosa. Por otro lado, la correalidad (Ulpiano en *Dig.*, XIV, VI, 7, 1, y el título *Dig.*, XLV, II, *de duo. reis const.*) ha conservado el sentido de ese vínculo indisoluble que liga al individuo con la cosa, en este caso, el pleito y, con él, a "sus amigos y parientes" correales.

obaeratus), de inferioridad espiritual, de desigualdad moral (*magister*, *minister*)[36] con respecto a quien entrega (*tradens*).

También relacionamos este sistema de ideas con algunos rasgos muy antiguos de la forma aún practicada, o al menos comprendida, de la *mancipatio*,[37] de la compraventa que se convertirá en la *emptio venditio*[38] del antiguo derecho romano. En primer lugar, hay que prestar atención al hecho de que siempre implica una *traditio*.[39] El primer propietario, *tradens*, exhibe su

36 En la *Lex Bantia*, en osco, *minstreis* es igual a *minoris partis* (l. 19), es la parte que sucumbe al proceso. El sentido de esos términos nunca se perdió en los dialectos itálicos.

37 Los romanistas parecen hacer remontar demasiado atrás la división entre *mancipatio* y *emptio venditio*. En la época de las *Doce Tablas* y probablemente mucho después, es poco verosímil que haya habido contratos de venta que hayan sido puros contratos consensuales, como se volvieron luego en un tiempo que podemos datar más o menos en la época de Q. M. Scævola. Las *Doce Tablas* emplean la palabra *venum duuit* sólo para designar la venta más solemne que pueda hacerse y que, sin duda, no podía operarse sino por *mancipatio*, la de un hijo (*XII T*., IV, 2). Por otra parte, al menos para las cosas *mancipi*, en esa época la venta se opera, en cuanto contrato, de manera exclusiva por un *mancipatio*; todos estos términos, pues, son sinónimos. Los antiguos conservaban el recuerdo de esta confusión. Cf. Pomponio, *Digeste*, XL, VII, *de statuliberis*: "*quoniam* Lex XII, T., *emtionis verbo omnem alienationem complexa videatur*". Por el contrario, la palabra *mancipatio* designó durante mucho tiempo, hasta la época de las *Acciones de la Ley*, actos que son puros contratos consensuales, como la *fiducia*, con la que a veces se lo confunde. Véanse documentos en Girard (1924: 545; cf. 299). Incluso *mancipatio*, *mancipium* y *nexum* sin duda se emplearon, en un momento muy antiguo, de manera bastante indistinta.
Sin embargo, reservando esa sinonimia, en lo que sigue a continuación consideramos sólo la *mancipatio* de las *res* que forman parte de la *familia* y partimos del principio conservado por Ulpiano, XIX, 3 (cf. *ibid*.: 303): "*mancipatio* [...] *propria alienatio rerum mancipi*".

38 Para Varron, *De re rustica*, II, 1, 15; II, 2, 5; II, V, 11; II, 10, 4, la palabra *emptio* incluye la *mancipatio*.

39 Incluso podemos imaginar que esa *traditio* estaba acompañada por ritos como los que se han conservado en el formalismo de la *manumissio* de la liberación del esclavo que se supone debe comprarse a sí mismo. Nos falta

propiedad, se desprende solemnemente de su cosa, la entrega y así compra al *accipiens*. En segundo lugar, a esa operación corresponde la *mancipatio* propiamente dicha. El que recibe la cosa la toma en su *manus* y no sólo la reconoce como aceptada, sino que se reconoce a sí mismo como vendido hasta que se efectúe el pago. Se tiene la costumbre, siguiendo a los sabios romanos, de considerar una sola *mancipatio* y de comprenderla como una toma de posesión, pero en la misma operación hay varias tomas de posesión simétricas, de cosas y de personas.[40]

Por otra parte, desde hace mucho se discute la cuestión de si la *emptio venditio*[41] corresponde a dos actos separados o a uno solo. Como puede verse, nosotros aportamos otra razón para decir que son dos, aunque puedan sucederse casi de inmediato en la venta al contado. De igual forma que en los derechos más primitivos está el don y luego el don devuelto, en el derecho romano antiguo está la puesta en venta y luego el pago. En estos términos, no hay ninguna dificultad para comprender todo el sistema e incluso la estipulación.[42]

---

información sobre los gestos de las dos partes en la *mancipatio* y, por otro lado, es muy revelador que la fórmula de la *manumissio* (Festo, s. v. *puri*), en el fondo, sea idéntica a la del *emptio venditio* del ganado. Tal vez, después de tomar en sus manos la cosa que entregaba, el *tradens* la golpeaba con su palma. Podemos comparar el *vus rave*, la palmada al cerdo (islas Banks, Melanesia) y la palmada de nuestras ferias en la grupa del ganado vendido. Pero ésas son hipótesis que no nos permitiríamos si los textos, y en particular el de Gayo, no estuviesen, en ese lugar preciso, llenos de lagunas que los descubrimientos de nuevos manuscritos sin duda cubrirán algún día. Recordemos también que hemos encontrado un formalismo idéntico al de la "percusión" con el cobre blasonado entre los haida, cf. supra, p. 183, n. 255.

40 Cf. supra, las observaciones sobre el *nexum*.

41 Cuq (1891: vol. II, 454).

42 Cf. supra. La *stipulatio*, el intercambio entre las dos partes de la estaca, corresponde no sólo a antiguas prendas, sino a antiguos dones suplementarios.

En efecto, casi basta con observar las fórmulas solemnes que se han empleado: la de la *mancipatio*, respecto del lingote de bronce, la de la aceptación del oro del esclavo que se compra[43] (ese oro "debe ser puro, probo, profano, suyo", *puri*, *probi*, *profani*, *sui*): son idénticas. Asimismo, ambas son ecos de fórmulas de la más antigua *emptio*, la del ganado y la del esclavo, que nos ha sido conservada bajo su forma del *jus civile*.[44] El segundo poseedor sólo acepta la cosa si ésta está exenta de defectos, y sobre todo de defectos mágicos, y sólo la acepta porque puede devolver o compensar, pagar el precio. Cabe señalar las expresiones: *reddit pretium*, *reddere*, etc., donde también aparece el radical *dare*.[45]

Por otra parte, Festo ha conservado claramente el sentido del término *emere* (comprar) e incluso de la forma de derecho que éste expresa. Dice: "*abemito significat demito vel auferto; emere enimanti qui dicebant pro accipere*" (s. v. *abemito*) y vuelve en otra parte sobre ese sentido: "*Emere quod nunc est mercari antiqui accipiebant pro sumere*" (s. v. *emere*), que, por otra parte, es el sentido de la palabra indoeuropea a la que está ligada la propia palabra latina. *Emere* es tomar, aceptar algo de alguien.[46]

El otro término de la *emptio venditio* también parece traer ecos de otra música jurídica aparte de la de los sabios romanos,[47] para quienes sólo había trueque y donación cuando no había precio ni moneda, signos de la venta. *Vendere*, originariamente *venumdare*, es una palabra compuesta de tipo arcaico, prehis-

43 Festo, *ad manumissio*.

44 Cf. Varron, *De re rustica*: 2, 1, 15; 2, 5; 2, 5, 11: *sanos*, *noxis solutos*, etcétera.

45 También obsérvense las expresiones *mutui datio*, etcétera. De hecho, los romanos no tenían otra palabra más que *dare*, dar, para designar todos esos actos que consisten en la *traditio*.

46 Walde (1910: 253).

47 *Dig.*, XVIII, 1, – 33, Fragmentos de Paulus.

tórico.[48] Sin ninguna duda, incluye un elemento *dare*, que recuerda el don y la transmisión. En cuanto al otro elemento, parece tomar un término indoeuropeo que significa ya no la venta, sino el precio de venta ὠνή, en sánscrito *vasnah*, que Hirn[49] ha relacionado, por otra parte, con la palabra búlgara que significa dote, precio de compra de la mujer.

Otros derechos indoeuropeos

Estas hipótesis respecto del antiguo derecho romano son más bien de orden prehistórico. El derecho, la moral y la economía de los latinos alguna vez debieron de tener esas formas, pero éstas ya habían caído en el olvido cuando sus instituciones entraron en la historia. Pues, justamente, fueron los romanos y los griegos[50]

48 Sobre las palabras de este tipo, cf. Ernout (1911). Otro caso de identidad, como para *res* y tantas otras palabras, de los vocabularios jurídicos italo-célticos e indoiraníes. Advirtamos las formas arcaicas de todas esas palabras: *tradere*, *reddere*.

49 Cf. Walde (1910, s. v. *Vendere*).
Incluso es posible que el antiguo término *licitatio* conserve un resabio de la equivalencia entre la guerra y la venta (por subasta): "*Licitati in mercando sive pugnando contendentes*", dice también Festo, *ad verb. Licistati*; compárese la expresión tlingit, kwakiutl: "guerra de propiedad"; cf. supra, p. 147, n. 137, para las subastas y los potlatch.

50 No hemos estudiado lo suficiente el derecho griego o más bien las supervivencias del derecho que debió de preceder a las grandes codificaciones de los jonios y los dorios para poder decir si realmente los distintos pueblos griegos ignoraron o conocieron esas reglas del don. Habría que volver a ver toda la bibliografía acerca de diversas cuestiones: dones, casamientos, prendas (cf. Gernet, 1917: Ἐγγύαι; cf. Vinogradoff (1920-1922: vol. I, 235), hospitalidad, interés y contratos, y no encontraríamos más que fragmentos. Sin embargo, aquí hay uno: Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1123a 3, en relación con el ciudadano magnánimo y con sus gastos públicos y privados, sus deberes y sus cargos, menciona las recepciones de extranjeros, las embajadas, καὶ δορεὰς καὶ ἀντιδωρεάς [tanto dones cuanto contradones], cómo gastan εἰ ςτὰ κοινά [teniendo en cuenta a la comunidad], y agrega τὰ δὲ

quienes inventaron, quizá siguiendo a los semitas del norte y del oeste,[51] la distinción entre derechos personales y derechos reales, quienes separaron la venta del don y del intercambio, aislaron la obligación moral y el contrato y, sobre todo, concibieron la diferencia que existe entre ritos, derechos e intereses. Fueron ellos quienes, mediante una gran revolución verdadera y venerable, superaron toda esa moralidad envejecida y esa economía del don demasiado azarosa, demasiado dispendiosa y demasiado suntuaria, repleta de consideraciones personales, incompatible con el desarrollo del mercado, del comercio y de la producción y, en el fondo, en su tiempo, antieconómica.

Además, toda nuestra reconstrucción no es más que una hipótesis verosímil. Sin embargo, su grado de probabilidad se incrementa por el hecho de que otros derechos indoeuropeos –derechos verdaderos y escritos– sin duda conocieron, en épocas aún históricas y relativamente cercanas a la nuestra, un sistema similar al que hemos descrito en las sociedades de Oceanía y en las sociedades americanas mal llamadas primitivas y que, como mucho, son arcaicas. Podemos, pues, hacer una generalización con alguna certidumbre.

Los dos derechos indoeuropeos que mejor conservaron esas huellas son el derecho germánico y el derecho hindú, de los que hemos conservado numerosos textos.

δῶρα τοῖς ἀναθήμασιν ἔχει τι ὅμοιον, "Los dones tienen algo análogo a las consagraciones" (cf. supra, p. 153, n. 151, tsimshian).
Otros dos derechos indoeuropeos vivos presentan instituciones de este tipo: el albanés y el osetio. Nos limitaremos a referirnos a las leyes o a los decretos modernos que prohíben o limitan en esos pueblos los excesos de despilfarro en caso de casamientos, muertes, etc., ejemplo en Kovalewski (1893: 187, n.).

51 Se sabe que casi todas las fórmulas del contrato están confirmadas por los papiros arameos de los judíos de Filae en Egipto, siglo v antes de nuestra era. Cf. Cowley (1923). También conocemos los trabajos de Ungnad sobre los contratos babilónicos, cf. Huvelin (1909-1912b: 508) y Cuq (1910).

2. DERECHO HINDÚ CLÁSICO[52]

Teoría del don

N. B. – Cuando se consultan documentos jurídicos hindúes, se presenta una dificultad bastante grave. Los códigos y los libros épicos que confirman su autoridad han sido redactados por brahmanes o, podemos estar seguros, si no por ellos al menos

52 Conocemos el derecho hindú antiguo por dos series de antologías de redacción bastante tardía con respecto al resto de las Escrituras. La serie más antigua está constituida por los *Dharmasutra*, a los que Buhler asigna una fecha anterior al budismo (*Sacred laws* en *Sacred books of the East*, intr.). Pero no es una evidencia el hecho de que algunos de esos *sutra* –si no la tradición sobre la que están fundados– no sean posteriores al budismo. En todo caso, forman parte de lo que los hindúes llaman la Shruti, la Revelación. La otra serie es la de la *smriti*, la Tradición, o los *Dharmashastra*: Libros de la Ley, el principal de los cuales es el famoso código de Manu que, por su parte, es apenas posterior a los *sutra*.
Sin embargo, nos hemos servido ante todo de un largo documento épico que, en la tradición brahmánica, tiene un valor de *smriti* y de Sa*stra* (tradición y ley enseñada). El *Anushasanaparvan* (libro XIII del *Mahābhārata*) es muy explícito sobre la moral del don, pero de una manera muy diferente que la de los libros de ley. Por otra parte, tiene el mismo valor y la misma inspiración que éstos. En particular, parece que en la base de su redacción está la misma tradición de la escuela brahmánica de los M*a*nava tanto como aquella sobre la que se funda el *Código* del propio Manu (cf. Buhler, 1886: LXX y ss.). Por otra parte, podríamos decir que ese *parvan* y Manu se citan el uno al otro.
En todo caso, este último documento es inapreciable. Libro enorme de una enorme epopeya del don, d*ana-dharmakathana*m, como dice el comentario, al que "están dedicadas más de cuarenta lecciones", más de un tercio del libro. Además, este libro es sumamente popular en la India. El poema cuenta cómo fue recitado de manera trágica a Yudhi*sth*ira, el gran rey, encarnación de Dharma, la Ley, por el gran Rey-vidente Bh*is*ma, acostado en su cama de flechas, en el momento de su muerte.
De ahora en adelante, lo citaremos de la siguiente manera: *Anush.*, e indicaremos en general las dos referencias, el número del verso y el número del verso por *adhyaya*. Los caracteres de transcripción se reemplazarán por los caracteres en itálicas.

en su beneficio, en la época misma de su triunfo.[53] No nos muestran más que un derecho teórico. Por lo tanto, sólo mediante un esfuerzo de reconstitución, y gracias a los numerosos testimonios que contienen, podemos vislumbrar en qué consistían el derecho y la economía de las otras dos castas, *ksatriya* y *vaishya*. En este caso, la teoría, "la ley del don" que vamos a describir, el *dana-dharma*, sólo se aplica realmente a los brahmanes, a la manera en que ellos lo solicitan, lo reciben... sin devolverlo más que por sus servicios religiosos, y también a la manera en que el don les es debido. Naturalmente, ese deber de dar a los brahmanes es objeto de muchas prescripciones. Es probable que reinasen muchas otras relaciones entre gentes nobles, entre las familias principescas, y, dentro de las numerosas castas y razas, entre la gente del vulgo. Apenas podemos conjeturarlo. Pero eso no importa. Los hechos hindúes tienen una dimensión considerable.

53 Es evidente en más de un aspecto que, aunque no las reglas, al menos sí la redacción de las sha*stra* y de las epopeyas son posteriores a la lucha contra el budismo de la que hablan. Esto, en todo caso, es cierto para el *Anushasanaparvan*, que está repleto de alusiones a esa religión (cf. en particular el *Adhyaya*, 120). Tal vez, incluso –a tal punto la fecha de las redacciones definitivas puede ser tardía–, se podría hallar una alusión al cristianismo, precisamente a propósito de la teoría de los dones, en el mismo parvan (a*dhyaya* 114, verso 10), donde Vy*a*sa agrega: "Tal es la ley enseñada con sutileza (*nipunena*, Calcuta) (*naipunena*, Bombay)": "que no le haga a otro lo que es contrario a su yo, eso es el *dharma* (la ley) resumida" (verso 5673). Pero, por otro lado, no es imposible que los brahmanes, esos creadores de fórmulas y proverbios, hayan podido llegar por sí mismos a semejante invención. De hecho, el verso anterior (verso 9 = 5672) tiene una apariencia profundamente brahmánica: "Tal otro se guía por el deseo (y se equivoca). En el rechazo y en el don, en la felicidad y en la desdicha, en el placer y en el displacer, el hombre las mide refiriendo (las cosas) a sí mismo (a su yo)". El comentario de *Nil*ak*antha* es formal y muy original, no cristiano: "Como alguien se conduce respecto de los otros, así (se conducen los otros respecto de él). Es sintiendo cómo uno mismo aceptaría el rechazo después de haber hecho un pedido [...], como uno ve lo que hay que dar".

En efecto, la India antigua, inmediatamente posterior a la colonización aria, era por partida doble un país de potlatch.[54] Ante todo, el potlatch aún se encuentra en dos grupos muy grandes que en su momento eran más numerosos y formaron el sustrato de gran parte de la población de la India: las tribus de Assam (tibetanobirmanas) y las tribus de origen mu*nda* (austroasiáticas). Incluso, se puede suponer que la tradición de esas tribus subsistió en el contexto brahmánico.[55] Por ejemplo, podríamos ver las huellas[56] de una institución comparable a la *indjok* batak y a los otros principios de hospitalidad malaya en las reglas que prohíben comer sin haber invitado al huésped: "él come pescado *halahala*h (el que come) sin la participación de su amigo". Por otro lado, algunas instituciones de esa naturaleza han dejado algunas huellas en el Veda más antiguo. Y como las

54 No queremos decir que, desde una época muy antigua, la de la redacción del *Rig Veda*, los arios llegados a la India nororiental no hayan conocido el mercado, el comerciante, el precio, la moneda, la venta (cf. Zimmer, 1879: 257 y ss.): *Rig Veda*, IV, 24, 9. Sobre todo, el *Atharva Veda* está familiarizado con esta economía. El propio Indra es un comerciante (Himno III, 15, empleado en *Kaushika-sutra*, VII, 1; VII, 10 y 12, en un ritual de un hombre que va a una venta). Cf., sin embargo, *dhanada*, *ibid.*, v. 1, y *vajin*, epíteto de Indra, *ibid.* Tampoco queremos decir que el contrato sólo haya tenido ese origen en la India, parte real, parte personal y parte formal de la transmisión de los bienes y que la India no haya conocido otras formas de obligaciones, por ejemplo el cuasi delito. Sólo queremos demostrar lo siguiente: la subsistencia, junto a esos derechos, de otro derecho, de otra economía y de otra mentalidad.

55 En particular, debió de haber –como aún hay en las tribus y en las naciones aborígenes– prestaciones totales de clanes y de pueblos. La prohibición hecha a los brahmanes (Vasi*stha*, 14, 10, y *Gautama*, XIII, 17; Manu, IV, 217), de aceptar cualquier cosa "de multitudes" y, sobre todo, de participar de un festín brindado por ellas apunta sin duda a costumbres de ese tipo.

56 *Anush.*, verso 5051 y verso 5045 (= *Adh.* 104, versos 98 y 95): "que no consuma líquido cuya esencia ha sido extraída [...] ni sin ofrecérselo como don a quien está sentado a la mesa con él" (comentario: y a quien ha hecho sentarse y que debe comer con él).

encontramos en casi todo el mundo indoeuropeo,[57] tenemos razones para creer que los arios también las llevaron a la India.[58]

57 Por ejemplo, el a*dan*am, don que hacen los amigos a los parientes del joven tonsurado o el joven iniciado, a la novia y al novio, etc., es idéntico, incluso en el título, al *gaben* germánico del que hablamos más adelante (véanse los *grhyasutra* [rituales domésticos], Oldenberg [1821], en el índice bajo estos diversos títulos).
Otro ejemplo, el honor que proviene de los regalos (de alimentos), *Anush.*, 122, versos 12, 13 y 14: "Honrados, ellos honran; engalanados, engalanan. 'Es un donante aquí, allí, se dice', es glorificado por todas partes" (*Anush.*, 5850).

58 Por otra parte, un estudio etimológico y semántico permitiría obtener aquí resultados análogos a los que hemos obtenido respecto del derecho romano. Los documentos védicos más antiguos están plagados de palabras cuyas etimologías son aun más claras que las de los términos latinos y que suponen, todas, incluso las que conciernen al mercado y a la venta, otro sistema en el que los intercambios, los dones y las apuestas servían como los contratos en los que pensamos por lo común cuando hablamos de estas cosas. Muchas veces se ha observado la imprecisión (por otra parte común a todas las lenguas indoeuropeas) de los sentidos de la palabra en sánscrito que traducimos por dar: *da*, y de sus múltiples derivados. Por ejemplo, a*da*, recibir, tomar, etcétera.
Más aun, tomemos por ejemplo incluso dos palabras védicas que designan mejor el acto técnico de la venta: *parad*a *shulkaya*, vender a un precio, y todas las palabras derivadas del verbo *pa*n, por ejemplo *pa*n*i*, comerciante. Además de que *parad*a incluye *da*, dar, *shulka*, que tiene realmente el significado técnico del latín *pretium*, significa algo muy diferente: significa no sólo "valor" y "precio", sino también "precio del combate", "precio de la novia", "salario del servicio sexual", "impuesto", "tributo". Y *pa*n, de donde ha derivado, desde el *Rig Veda*, la palabra *pa*n*i* (comerciante, avaro, codicioso, y un nombre de extranjeros) y el nombre de la moneda, *pa*n*a* (más tarde el famoso *karsa*p*a*n*a*), etcétera, quiere decir "vender", así como "jugar", "apostar", "luchar por algo", "dar", "intercambiar", "arriesgar", "osar", "ganar", "poner en juego". Además, en modo alguno es necesario suponer que *pa*n, honrar, alquilar, apreciar, sea un verbo diferente del primero. *Pa*n*a*, moneda, también quiere decir "bien": la cosa que se vende, el salario, el objeto de la apuesta y del juego, la casa de juegos e incluso el albergue que ha reemplazado la hospitalidad. Todo ese vocabulario vincula ideas que no sólo lo están en el potlatch; todo pone de manifiesto el sistema original del que se han servido para concebir el sistema

Sin duda, estas dos corrientes confluyeron en una época que casi podemos situar, contemporánea a las partes posteriores del Veda y de la colonización de las dos inmensas llanuras de los dos grandes ríos, el Indo y el Ganges. Sin duda, estas dos corrientes también se reforzaron entre sí. En consecuencia, desde el momento en que dejamos los tiempos védicos de la literatura, encontramos esta teoría extraordinariamente desarrollada, así como esas costumbres. El *Mahābhārata* es la historia de un potlatch gigantesco; juego de dados de los Kauravas contra los *Pandavas*; torneos y elecciones de novios por Draupadi, hermana y esposa poliándrica de los *Pandavas*.[59] Otras repeticiones del mismo ciclo legendario se encuentran entre algunos de los más hermosos episodios de la epopeya; por ejemplo, la novela de Nala y de Damanyanti narra, como todo el *Mahābhārata*, la construcción colectiva de una casa, un juego de dados, etcétera.[60] Pero todo está distorsionado por el estilo literario y teológico del relato.

Por otra parte, nuestra demostración actual no nos obliga a determinar la proporción de estos múltiples orígenes ni a reconstruir de manera hipotética el sistema completo.[61] Del mismo

---

ulterior de la venta propiamente dicha. Pero no continuemos con este intento de reconstrucción etimológica. No es necesaria en el caso de la India y nos alejaría mucho, sin duda fuera del mundo indoeuropeo.

59 Cf. un resumen de la epopeya en *Mhbh. Adiparvan*, lect. 6.

60 Cf., por ejemplo, la leyenda de Harishchandra, *Sabhaparvan*, *Mahbh.*, libro II, lect. 12; otro ejemplo, *Virata Parvan*, lect. 72.

61 Hay que convenir en que, con respecto al tema principal de nuestra demostración –la obligación de devolver–, hemos encontrado muy pocos hechos en el derecho hindú, salvo, quizá, Manu, VIII, 213. El más claro consiste, incluso, en la regla que lo prohíbe. Parecería que en su origen, el *shraddha* funerario, la comida de los muertos que los brahmanes desarrollaron tanto, era una ocasión para invitarse y para devolver las invitaciones. Ahora bien, está formalmente prohibido proceder de ese modo. *Anush.*, versos 4311, 4315 = XIII, lect. 90, v. 43 y ss.: "Aquel que sólo invita a

modo, la cantidad de clases que estaban interesadas en él y la época en que floreció no necesitan ser muy delimitadas en un trabajo comparativo. Más tarde, por razones que aquí no nos conciernen, este derecho desapareció, salvo entre los brahmanes, pero se puede decir que sin duda estuvo en vigor durante seis a diez siglos, desde el siglo VIII a.C. hasta el segundo o tercero de nuestra era. Y con eso basta: la epopeya y la ley brahmánica aún se mueven en la atmósfera antigua; allí los presentes aún son obligatorios, las cosas tienen virtudes especiales y forman parte de las personas humanas. Limitémonos a describir esas formas de vida social y a estudiar sus razones. Una simple descripción será bastante demostrativa.

La cosa dada produce su recompensa en esta vida y en la otra. Aquí, engendra automáticamente para el donante la misma cosa que ella:[62] no está perdida, se reproduce; allá, encontramos la misma cosa, pero aumentada. El alimento dado es alimento que

---

amigos al *shraddha* no va al cielo. No hay que invitar ni a amigos ni a enemigos, sino a neutrales, etcétera. El salario de los sacerdotes ofrecido a aquellos que son amigos lleva el nombre de 'demoníaco'" (*pishaca*), v. 4316. Esta prohibición constituye, sin duda, una verdadera revolución con respecto a los usos corrientes. Incluso el poeta jurista la vincula a un momento y a una escuela determinados (*Vaikhanasa Sruli*, *ibid.*, verso 4323 = lect. 90, verso 51). Los astutos brahmanes, en efecto, encargaron a los dioses y a los manes que devolvieran los presentes que se les hacían a ellos. El común de los mortales continuó sin ninguna duda invitando a sus amigos a la comida funeraria. Por otro lado, en la actualidad ésta sigue existiendo en la India. El brahmán, por su parte, no devolvía, no invitaba e incluso, en el fondo, no aceptaba. Sin embargo, sus códigos nos han dejado bastantes documentos que ilustran nuestro caso.

62 *Vas. Dh. su.*, XXIX, 1, 8, 9, 11 a 19 = Manu, IV, 229 s. Cf. *Anush.*, todas las lecturas de 64 a 69 (con citas de Par*asha*ra). Toda esa parte del libro parece basarse en una especie de letanía; es a medias astrológica y debuta con un *danakalpa*, lect. 64, que determina las constelaciones que dictaminan qué debe ser dado, por quién y a quién.

regresará en este mundo al donante; es alimento, el mismo, para él en el otro mundo; y también es alimento, el mismo, en la serie de sus reencarnaciones:[63] el agua, los pozos y las fuentes que se dan, garantizan no tener sed;[64] la ropa, el oro, las sombrillas, las sandalias que permiten caminar sobre el suelo ardiente, regresan a uno en esta vida y en la otra. La tierra que uno donó y que produce sus cosechas para otro, hace crecer, sin embargo, sus intereses en este mundo y en el otro, y también en las reencarnaciones futuras. "Así como el crecimiento de la luna se adquiere día a día, del mismo modo el don de tierra una vez hecho crece año a año (cosecha a cosecha)."[65] La tierra engendra cosechas, rentas e impuestos, minas, ganado. El don que se ha hecho de esas cosas enriquece con esos mismos productos tanto al donante cuanto al donatario.[66] Toda esa teología jurídico-económica se desarrolla en magníficas sentencias al infinito, en incontables centones versificados, y ni los códigos ni las epopeyas dejan de hablar sobre este tema.[67]

63 *Anush.*, 3212; incluso la que se le ofrece a los perros y al *shudra*, a "aquel que cocina para el perro" (*susqui* cocina al perro) *shvapaka* (= lect. 63, verso 13. Cf. *ibid.*, verso 45 = v. 3243, 3248).

64 Véanse los principios generales sobre la manera en que se encuentran las cosas dadas en la serie de las reencarnaciones (XIII, lec. 145, versos 1-8, versos 23 y 30). Las sanciones relativas al avaro están expuestas en la misma lectura, versos 15 a 23. En particular, éste "renace en una familia pobre".

65 *Anush.*, 3135; cf. 3162 (= lect. 62, versos 33 y 90).

66 Verso 3162 (= *ibid.*, verso 90).

67 En el fondo, todo ese *parvan*, ese canto del *Mahābhārata*, es una respuesta a la siguiente pregunta: ¿cómo adquirir la Fortuna, Shri, diosa inestable? Una primera respuesta es que Shri reside entre las vacas, en sus excrementos y su orina, donde las vacas, esas diosas, le han permitido que residiera. Es por eso por lo que regalar una vaca asegura la felicidad (lect. 82; cf. infra, p. 155, n. 158). Una segunda respuesta fundamentalmente hindú, y que incluso está en la base de todas las doctrinas morales de la India, enseña que el secreto de la Fortuna y la Felicidad es dar (lect. 163), no conservar, no buscar la Fortuna, sino distribuirla para que nos venga en retorno, en este mundo,

Por otro lado, la tierra, los alimentos y todas las cosas que se dan están personificados, son seres vivos con los que se dialoga y que participan en el contrato. Quieren ser dados. La tierra habló en el pasado al héroe solar, a R*a*ma, hijo de Jamadagni, y cuando éste oyó su canto, se la dio toda entera al propio rsi K*a*shyapa; en su lengua, sin duda antigua, decía:[68]

Recíbeme (donatario)
dame (donante),
al darme me obtendrás de nuevo.

Y agregaba, hablando esta vez una lengua brahmánica un poco llana: "tanto en este mundo como en el otro, lo que se da se vuelve a adquirir". Un código[69] muy antiguo dice que *Anna*, la comida deificada, proclamó el siguiente verso:

Aquel que, sin darme a los dioses, a los manes, a sus servidores y a sus huéspedes, (me) consume preparada y, en su locura, traga (así) veneno, yo lo consumo, soy su muerte.

---

por sí misma, bajo la forma del bien que se ha hecho, y en el otro. Renunciar a sí mismo, adquirir sólo para dar, ésa es la ley de la naturaleza y ésa es la fuente del verdadero beneficio (verso 5657 = lect. 112, verso 27): "Cada cual debe volver fértiles sus días distribuyendo alimentos".

68 El verso 3136 (= lect. 62, verso 34) llama a esa estrofa una ga*th*a. Ésta no es un *shloka*; proviene, pues, de una tradición antigua. Asimismo, creo, la primera mitad del verso *mamevadattha*, *m*am *dattha*, *m*am *dattv*a *mamevapsyaya* (verso 3137 = lect. 62, verso 35), puede perfectamente aislarse de la segunda. Por otro lado, el verso 3132 lo aísla por adelantado (= lect. 62, verso 30). "Así como una vaca corre hacia su ternero, con sus ubres llenas derramando leche, la tierra bendita corre hacia el donante de tierras."

69 *Baudhayana Dh. s*u., 11, 18, contemporáneo evidente no sólo de esas reglas de hospitalidad, sino también del Culto a la Comida, del que podemos decir que es contemporáneo a las formas posteriores de la región védica y que duró hasta el vishnuismo, en el que se integró.

> Pero a aquel que ofrece la *agnihotra*, realiza el *vaishvadeva*,[70] y luego come –con satisfacción, con pureza y con fe– lo que sobra después de haber alimentado a aquellos a quienes debe alimentar, para ése, yo me convierto en ambrosía y goza de mí.

Está en la naturaleza de la comida el ser compartida. No compartirla con otro es "matar su esencia", es destruirla para uno y para los demás. Tal es la interpretación, materialista y a la vez idealista, del brahmanismo sobre la caridad y la hospitalidad.[71] La riqueza está hecha para ser dada. Si no hubiera brahmanes para recibirla, "vana sería la riqueza de los ricos".[72]

> Aquel que la come sin saber mata la comida y, al ser comida, ésta lo mata a su vez.[73]

70 Sacrificios brahmánicos de la época védica tardía. Cf. *Baudh. Dh. su.*, II, 6, 41 y 42. Cf. *Taittiriya* Ara*n*y*aka*, VIII, 2.

71 Toda la teoría está expuesta en el famoso diálogo entre el rs*i* Maitreya y Vy*a*sa, encarnación del propio K*rsn*a dvaipa*a*y*a*n*a* (*Anush.* XIII, 120 y 121). Todo este diálogo, en el que hemos encontrado rastros de la lucha del brahmanismo contra el budismo –cf. sobre todo el verso 5802 (= XIII, 120, verso 10)– debe de haber tenido valor histórico y hacer alusión a una época en la que venció el krishnaísmo. Pero la doctrina que se enseña es la de la antigua teología brahmánica y tal vez, incluso, la de la moral nacional más antigua de la India… anterior a los arios.

72 *Ibid.*: verso 5831 (= lect. 121, verso 11).

73 *Ibid.*: verso 5832 (= 121, verso 12). Hay que leer *anna*m con la edición de Calcuta y no *artha*m (Bombay). La segunda mitad del verso es oscura y sin duda está mal transmitida. Sin embargo, tiene un significado. "De esta comida que él come, de aquello por lo que es una comida, él es el asesino que es muerto, el ignorante." Los dos versos siguientes también son enigmáticos, pero expresan la idea con mayor claridad y hacen alusión a una doctrina que debía de llevar un nombre, el de un rs*i*: verso 5834 (= *ibid.*, 14), "el sabio, el erudito, al comer la comida la hace renacer, él, maestro; y, a su vez, la comida lo hace renacer" (5863). "Tal es el desarrollo

La avaricia interrumpe el círculo del derecho, de los méritos, de los alimentos que renacen perpetuamente unos de otros.[74]

Por otro lado, al igual que en lo referente al robo, el brahmanismo identificó con claridad en ese juego de intercambios la propiedad con la persona. La propiedad del brahmán es el propio brahmán.

La vaca del brahmán es un veneno, una serpiente venenosa,

dice ya el *Veda* de los magos.[75] El viejo código de Baudh*a*yana[76] proclama: "La propiedad del brahmán mata (al culpable) junto con los hijos y los nietos; el veneno no es (veneno); la propiedad del brahmán es llamada veneno (por excelencia)". Contiene en sí misma su sanción, pues ella misma es lo que tiene de terrible el brahmán. Ni siquiera es necesario que el robo de la propiedad del brahmán sea consciente y voluntario. Una "lectura" de nuestro *Parvan*,[77] de la sección del *Mahābhārata* que más nos interesa, cuenta cómo N*r*ga, rey de los yadus, fue transformado en un lagarto por haber dado a un brahmán, por un error de su gente, una vaca que pertenecía a otro brahmán. Quien la reci-

(de las cosas). Pues lo que constituye el mérito del donante constituye también el mérito del que recibe (y viceversa), pues aquí no hay sólo una rueda que anda en una sola dirección." La traducción de Pratap (*Mahābhārata*) se ha parafraseado mucho, pero aquí se funda en excelentes comentarios y merecería que se la tradujera (salvo por un error: *eva*m *janayati*, verso 14; es la comida y no la progenitura la que es vuelta a procrear). Cf. = *Ap. Dh. s*u., 11, 7 y 3. "Aquel que come antes que su invitado destruye la comida, la propiedad, la descendencia, el ganado, el mérito de su familia."

74 Cf. supra.

75 *Atharvaveda*, v. 18, 3; cf. *ibid.*: v. 19, 10.

76 I, 5 y 16 (cf. supra, la *aeterna auctoritas* de la *res* robada).

77 Lect. 70. Viene a propósito de un don de vacas (cuyo ritual figura en la lect. 69).

bió de buena fe no quiere devolverla, ni siquiera a cambio de cien mil otras; ésta forma parte de su casa, es de los suyos:

> Está adaptada a los lugares y a los tiempos, es una buena lechera, apacible y muy apegada. Su leche es dulce, un bien valioso y permanente en mi casa (verso 3466).
> Ella (esta vaca) alimenta a un hijo pequeño mío débil y destetado. No puedo darla (verso 3467).

Tampoco aquel a quien le fue robada acepta otra. Es propiedad de dos brahmanes, de manera irrevocable. Entre los dos rechazos, el desdichado rey queda encantado durante miles de años por la imprecación allí contenida.[78]

En ningún otro lado el vínculo entre la cosa dada y el donante, entre la propiedad y el propietario, es más estrecho que en las reglas relativas al don de la vaca,[79] que son ilustres. Al observarlas, al alimentarse de cebada y de boñigas de vaca, al recostarse sobre el suelo, el rey Dharma[80] (la ley), el propio Yudhis*th*ira, el héroe principal de la epopeya, se convirtió en un "toro" entre los reyes. Durante tres días y tres noches, el propietario de la vaca lo imita y cumple con el "deseo de la vaca".[81] Se alimenta

78 Verso 14 y ss. "La propiedad del brahmán mata como la vaca del brahmán (mata) a N*r*ga", verso 3462 (= *ibid.*, 33) (cf. 3519 = lect. 71, verso 36).

79 *Anush.*, lect. 77, 72; lect. 76. Estas reglas están enunciadas con un lujo de detalles un poco inverosímil y sin duda teórico. El ritual se atribuye a una escuela determinada, la de B*r*haspati (lect. 76). Dura tres días y tres noches antes del acto y tres días después; en determinadas circunstancias, incluso dura diez días (verso 3532 = lect. 71, 49; verso 3597 = 73, 40; 3517 = 71, 32).

80 Vivía en un constante "don de vacas" (*gavam pradana*), verso 3695 = lect. 76, verso 30).

81 Aquí se trata de una verdadera iniciación de las vacas en el donante y del donante en las vacas; es una especie de misterio, *upanitesu gosu*, verso 3667 (= 76, verso 2).

sólo de los "jugos de la vaca": agua, excrementos, orina, una noche de cada tres (en la orina reside la propia *Shr*i, la Fortuna). Una noche de cada tres, se acuesta con las vacas, sobre el suelo como ellas y, agrega el comentarista, "sin rascarse, sin preocuparse por los parásitos", identificándose así, "en un alma única, con ellas".[82] Cuando hubo entrado en el establo, llamándolas con nombres sagrados,[83] agrega: "la vaca es mi madre, el toro es mi padre". Repetirá la primera fórmula durante el acto de donación. Y se llega al momento solemne del traspaso. Después de las alabanzas a las vacas, el donante dice:

> Las que vosotras sois, yo lo soy, convertido en este día de vuestra esencia; al daros, me doy a mí mismo[84] (verso 3676).

Y, al recibir, el donatario dice (realizando el pratigraha*n*a):[85]

> Mutadas (transmitidas) en espíritu, recibidas como espíritu, glorifíquennos a las dos, vosotras, con las formas de Soma (lunares) y de Ugra (solares) (verso 3677).[86]

82 Al mismo tiempo, es un ritual purificador. Así se libera de todo pecado (verso 3673 = lect. 76, verso 8).

83 Sama*n*ga (que tiene todos sus miembros), Bahula (ancha, gorda), verso 3670 (cf. verso 6042, las vacas dijeron: "Bahula, Sama*n*ga. No tienes temor, eres calma, eres buena amiga"). La epopeya no olvida mencionar que esos nombres son los del *Veda*, de la *Shruti*. En efecto, los nombres sagrados se encuentran en *Atharvaveda*, v, 4, 18, versos 3 y 4.

84 Exactamente: "donante de ti, soy donante de mí".

85 "El acto de tomar", la palabra es un equivalente absoluto de *accipere*, λαμβάνειν, *take*, etcétera.

86 El ritual prevé que se pueden regalar "vacas de pasta de sésamo o de mantequilla rancia" y también vacas "de oro, plata". En ese caso, eran tratadas como vacas verdaderas, véanse 3523, 3839. Los ritos, sobre todo los de la transacción, están entonces un poco más perfeccionados. A esas vacas

Otros principios del derecho brahmánico nos sorprenden por su gran semejanza con algunas costumbres polinesias, melanesias y americanas que hemos descrito. La manera de recibir el don es curiosamente análoga. El brahmán tiene un orgullo insuperable. Primero, se niega a tener cualquier tipo de relación con el comercio. Incluso, no debe aceptar nada que provenga de éste.[87] En una economía nacional en la que había ciudades, mercados y dinero, el brahmán permanece fiel a la economía y a la moral de los antiguos pastores indoiraníes y también a la de los agricultores foráneos o aborígenes de las grandes llanuras. Incluso, conserva esa actitud digna del noble[88] al que se ofende si se lo colma.[89] Dos "lecturas" del *Mahābhārata* cuentan cómo cuando los siete *rs*i, los grandes Videntes y su gente, se disponían a comer, en tiempos de hambruna, el cuerpo del hijo del rey Shibi, rechazaron los inmensos regalos e incluso los higos de oro ofrecidos por el rey Shaivya V*rs*adarbha y le respondieron:

> Oh, rey, recibir de los reyes es en un comienzo miel, al final veneno (v. 4459 = lect. 93, v. 34).

Siguen dos series de imprecaciones. Toda esta teoría incluso es bastante cómica. Esta casta entera que vive de dones simula rechazarlos.[90] Luego transige y acepta aquellos que se ofrecie-

---

se les dan nombres rituales. Uno de ellos significa "la futura". La estancia con las vacas, "el voto de las vacas", se agrava aun más.

87 *Ap. Dh. s*u., I, 17 y 14, Manu, X, 86-95. El brahmán puede vender lo que no ha sido comprado. Cf. *Ap. Dh. s*u., I, 19, 11.

88 Cf. supra, p. 93, n. 37; p. 113, n. 20, Melanesia, Polinesia; (Germania), p. 219, n. 104; *Ap. Dh. s*u., I, 18, 1; *Gautama Dh s*u., XVII, 3.

89 Cf. *Anush.*, lect. 93 y 94.

90 *Ap. Dh. s*u., I, 19 y 13, 3, donde aparece citada Ka*n*va, otra escuela brahmánica.

ron de manera espontánea.[91] Luego, elabora largas listas[92] en las que estipula de qué gente, en qué circunstancias y qué cosas[93] se pueden aceptar, hasta admitir todo en caso de hambruna,[94] a condición, es cierto, de sufrir leves expiaciones.[95]

Es que el vínculo que el don establece entre el donante y el donatario es demasiado fuerte para ambos. Como en todos los sistemas que ya hemos estudiado, e incluso más, el uno está demasiado ligado al otro. El donatario se pone en dependencia del donante.[96] Es por eso que el brahmán no debe "aceptar" nada del rey, y aun menos solicitarle algo. Divinidad entre las divinidades, él es superior al rey y se rebajaría si hiciese otra cosa que aceptar. Y, por otra parte, del lado del rey, la manera de dar es tan importante como lo que da.[97]

El don, por lo tanto, es a la vez lo que hay que hacer, lo que hay que recibir y lo que, sin embargo, es peligroso tomar. Pues la propia cosa dada forma un vínculo bilateral e irrevocable, sobre todo cuando es un don de alimentos. El donatario depende de

91 Manu, IV, p. 233.
92 *Gautama Dh. s*u., XVII, 6, 7; Manu, IV, 253. Lista de la gente de quienes el brahmán no puede aceptar, *Gautama*, XVII, 17; cf. Manu, IV, 215 a 217.
93 Lista de las cosas que deben ser rechazadas, A*p*., I, 18, 1; *Gautama*, XVII. Cf. Manu, IV, 247 a 250.
94 Cf. toda la lect. 136 del *Anush*. Cf. Manu, IV, p. 250; X, pp. 101 y ss. *Ap. Dh. s*u., I, 18, 5-8; 14-15; *Gaut*., VII, 4, 5.
95 *Baudh. Dh. s*u., II, 5, 8; IV, 2, 5, La recitación de los T*a*ratsamandi = Rig*veda*, IX, 58.
96 "La energía y el brillo de los sabios se destruyen por el hecho de que reciben" (aceptan, toman). "¡De aquellos que no quieren aceptar, cuídate, oh, rey!", *Anush*. (v. 2164 = lect. 35, verso 34).
97 *Gautama*, XVII, 19, 12 y ss; A*p*., I, 17, 2. Fórmula de la etiqueta del don, Manu, VII, p. 86.

la ira del donante,[98] e incluso cada uno depende del otro. En consecuencia, no se debe comer en casa de su enemigo.[99]

Se toma todo tipo de precauciones arcaicas. Los códigos y la epopeya se explayan, como saben hacer los literatos hindúes, sobre el tema de que los dones, los donantes y las cosas dadas son términos que deben considerarse en su contexto,[100] con precisiones y escrúpulos, de modo tal que no haya ninguna falta en la manera de dar y de recibir. Todo sigue una etiqueta; no es como en el mercado, donde, de manera objetiva, por un precio se toma una cosa. Nada es indiferente.[101] Esta moralidad económica toma en consideración todo el conjunto de contratos, alianzas, transmisiones de bienes, vínculos creados por esos bienes transmitidos entre personas que dan y que reciben, etcétera. La naturaleza y la intención de los contratantes y la naturaleza de

98 Krodho hanti yad d*a*n*a*m. "La furia mata el don, *Anush.*, 3638 = lect. 75, verso 16."

99 *Ap.*, II, 6, 19; cf. Manu, III, 5, 8, con interpretación teológica absurda: en este caso, "se comen la falta de su invitado". Esta interpretación se refiere a la prohibición general que las leyes impusieron a los brahmanes de ejercer uno de los oficios esenciales, que aún ejercen y que se supone no deben ejercer: el de comedor de pecados. Esto quiere decir, en todo caso, que de la donación no sale nada bueno, para ninguno de los contratantes.

100 Se renace en el otro mundo con la naturaleza de aquellos cuya comida se acepta o de aquellos cuya comida se lleva en el vientre, o de la comida misma.

101 Toda la teoría está resumida en una lectura que parece reciente. *Anush.*, 131, bajo el expreso título *danadharma* (verso 3 = 6278): "Qué dones, a quién, cuándo, por quién". Allí están muy bien expuestos los cinco motivos del don: el deber, cuando se da a los brahmanes espontáneamente; el interés ("él me da, él me dio, él me dará"); el temor ("no soy suyo, él no es mío, él podría hacerme daño"); el amor ("lo aprecio, él me aprecia", "y da sin retraso"); la piedad ("él es pobre y se conforma con poco"). También cf. lect. 37.

la cosa dada son indivisibles.[102] El poeta jurista supo expresar a la perfección lo que queremos describir:

> Aquí hay sólo una rueda (girando en una sola dirección).[103]

3. DERECHO GERMÁNICO (LA PRENDA Y EL DON)

Aunque las sociedades germánicas no nos han dejado huellas tan antiguas ni tan completas[104] de su teoría del don, tuvieron uno de los sistemas más claros y desarrollados de los intercam-

102 También sería interesante estudiar el ritual por el cual se purifica la cosa dada, pero que evidentemente también es una manera de despegarla del donante. Se la rocía con agua, con la ayuda de una brizna de hierba kusha (para la comida, cf. *Gaut.*, v, 21, 18 y 19, A*p.*, II, 9, 8). Véase el agua que purifica de la deuda, *Anush.*, lect. 69, verso 21 y comentarios de Prâtap (*ad locum*, p. 313).

103 Verso 5834, cf. supra, p. 214, n. 78.

104 Conocemos los hechos a través de documentos bastante tardíos. La redacción de los cantos del Edda es muy posterior a la conversión de los escandinavos al cristianismo. Pero, ante todo, la edad de la tradición puede ser muy diferente a la de la redacción; luego, incluso, la edad de la forma conocida más tardía por la tradición puede ser muy distinta de la de la institución. Hay allí dos principios de crítica que el crítico nunca debe perder de vista.
En este caso, servirse de estos hechos no implica riesgo alguno. Primero, una parte de los dones que ocupan un lugar tan importante en el derecho que describimos son una de las primeras instituciones constatadas entre los germanos. El propio Tácito nos las describe de dos modos: los dones con motivo de casamiento y la forma en que éstos regresan a la familia de los donantes (*Germania*, XVIII, en un corto capítulo sobre el cual ya volveremos); y los dones nobles, sobre todo los del jefe, o los hechos a los jefes (*Germania*, XV). Por lo tanto, si esas costumbres se han conservado durante tanto tiempo como para que nosotros podamos encontrar tales vestigios, es porque eran sólidas y tenían fuertes raíces en toda el alma germánica.

bios en forma de dones (dados, recibidos y devueltos de manera voluntaria y forzosa).

Durante mucho tiempo, la civilización germánica tampoco tuvo mercados.[105] Había permanecido esencialmente feudal y campesina; en ella, la noción, e incluso las palabras "precio de compra" y "de venta", parecen de origen reciente.[106] En tiempos anteriores, había desarrollado al extremo el sistema del potlatch, pero sobre todo el sistema de los dones. En la medida en que las esferas cerradas del grupo familiar no eran el ámbito en el que vivían moral y económicamente los clanes dentro de las tribus, las grandes familias indivisas dentro de los clanes,[107] las tribus entre sí, los jefes entre sí e, incluso, los reyes entre sí, su manera de comunicarse, ayudarse y aliarse tomaba la forma del don y de la alianza, mediante prendas y rehenes, mediante festines y los mayores regalos posibles. Antes se ha visto toda la letanía de los regalos tomados del *Havamal*. Además de ese bello pasaje del *Edda*, señalaremos tres hechos.

Aún no se ha hecho un estudio exhaustivo del muy rico vocabulario alemán de las palabras derivadas de *geben* y *gaben*.[108]

105 Cf. Schrader (1917) y las referencias que indica (s. v. *Markt*, *Kauf*).

106 Se sabe que la palabra *Kauf* y todos sus derivados vienen de la palabra latina *caupo*, comerciante. La incertidumbre sobre el sentido de las palabras *leihen*, *lehnen*, *Lohn*, *bürgen*, *borgen*, etc., es muy conocida y prueba que su empleo técnico es reciente.

107 Aquí no planteamos la cuestión de la *geschlossene Hauswirtschaft*, de la economía cerrada, de Bücher (1893). Para nosotros ése es un problema mal planteado. Desde el momento en que hubo dos clanes en una sociedad, necesariamente negociaron entre sí e intercambiaron, al mismo tiempo que sus mujeres (exogamia) y sus ritos, sus bienes, al menos en determinadas épocas del año y en ciertas ocasiones de la vida. El resto del tiempo, la familia, con frecuencia muy restringida, vivía replegada sobre sí misma. Pero nunca hubo un tiempo en el que haya vivido así de manera ininterrumpida.

108 Véanse estas palabras en el Kluge y en los otros diccionarios etimológicos de las distintas lenguas germánicas. Cf. Von Amira (1882-1895) sobre *Abgabe*,

Son extraordinariamente numerosas: *Ausgabe*, *Algabe*, *Angabe*, *Hingabe*, *Liebesgabe*, *Morgengabe*, la tan curiosa *Trostgabe* (nuestro "premio consuelo"), *vorgeben*, *vergeben* (derrochar y perdonar), *widergeben* y *wiedergeben*; el estudio de *Gift*, *Mitgift*, etc. También debe realizarse el estudio de las instituciones que esas palabras designan.[109] En cambio, todo el sistema de los presentes y los regalos, su importancia en la tradición y el folklore, e incluso la obligación de devolverlos están admirablemente descritos por Richard Meyer en uno de los más deliciosos trabajos sobre folklore que conozcamos.[110] Basta remitir a este trabajo y sólo retendremos por el momento las agudas observaciones con respecto a la fuerza del vínculo que obliga, el *Angebinde*, constituido por el intercambio, el acto de regalar, la aceptación de ese regalo y la obligación de devolver.

Por otra parte, hay una institución que seguía existiendo hasta hace muy poco tiempo, y que sin duda aún existe en la moral y en las costumbres económicas de las aldeas alemanas y que tiene una importancia extraordinaria desde el punto de vista económico: es el *Gaben*,[111] estricto equivalente del *adanam* hindú. Durante el bautismo, la comunión, los esponsales, el casamiento, los invitados –con frecuencia incluyen a toda la aldea– después de la comida de bodas, por ejemplo, o el día anterior o el si-

---

Ausgabe, *Morgengabe* (*Handbuch* de Hermann Paul) (páginas citadas en el índice).

109 Los mejores trabajos siguen siendo los de J. Grimm (1865: 174) y Brunner, *Deutsche Rechtsbegriffe besch. Eigentum*. También cf. Grimm, *Deutsche Rechtsaltertümer*, I, p. 246, cf. p. 297, sobre *Bete* = *Gabe*. La hipótesis de que se habría pasado de un don sin condición a un don obligatorio es errónea. Siempre existieron los dos tipos de dones y, sobre todo, los dos caracteres siempre estuvieron mezclados en el derecho germánico.

110 R. Meyer (1898: 18 y ss.).

111 Cf. E. Meyer (1898: 115, 168, 181, 183 y ss.). Sobre esta cuestión, pueden consultarse todos los manuales de folklore germánico (Wuttke, etcétera).

guiente (*Guldentag*), presentan regalos de bodas cuyo valor, por lo general, supera en mucho a los gastos de la boda. En algunas regiones alemanas, ese *Gaben* constituye incluso la dote de la novia, que se le entrega la mañana del casamiento y que lleva el nombre de *Morgengabe*. En algunos lugares, la generosidad de esos dones es una prenda de garantía de la fertilidad de la joven pareja.[112] La entrada en relaciones en los esponsales y los diversos dones que los padrinos y las madrinas hacen en los distintos momentos de la vida para encumbrar y ayudar (*Helfete*) a sus ahijados son igualmente importantes. Aquí reconocemos este tema, que aún es familiar a todas nuestras costumbres, nuestros cuentos, nuestras leyendas sobre la invitación, sobre la maldición de las personas no invitadas, sobre la bendición y la generosidad de los invitados, sobre todo cuando son hadas.

Existe una segunda institución con el mismo origen. Es la necesidad de la prenda en todos los tipos de contratos germánicos.[113] Nuestra propia palabra prenda [*gage*] viene de ahí, de *wadium* (véase la palabra inglesa *wage*, salario). Huvelin[114] ha

112 Aquí encontramos otra respuesta a la pregunta planteada (cf. supra) por van Ossenbruggen sobre la naturaleza mágica y jurídica del "precio de la novia". A este respecto, véase la relevante teoría de las relaciones entre las diversas prestaciones hechas al esposo y por los esposos en Marruecos en Westermarck (1914: 361 y ss.), y las partes del libro que allí se citan.

113 En lo que sigue a continuación, no confundimos las prendas con las arras, aunque éstas, de origen semítico –como el nombre lo indica en griego y en latín– hayan sido conocidas por el derecho germánico reciente y por los nuestros. Incluso, en ciertos usos, éstas se confundieron con los antiguos dones y, por ejemplo, el *Handgeld* se dice "*Harren*" en algunos dialectos del Tirol. También obviaremos demostrar la importancia de la noción de prenda en materia de casamiento. Sólo observaremos que en los dialectos germánicos el "precio de compra" lleva a la vez los nombres *Pfand*, *Wetten*, *Trugge* y *Ehethaler*.

114 Huvelin (1904-1905: 29 y ss.); cf. Kovalewski (1893: 111 y ss.).

demostrado que el *wadium* germánico[115] proporcionaba una herramienta para comprender el vínculo de los contratos y lo comparaba con el *nexum* romano. En efecto, tal como lo interpretaba Huvelin, la prenda aceptada permite que los contratantes del derecho germánico actúen uno sobre el otro, porque uno posee algo del otro, y porque el otro, al haber sido propietario de la cosa, puede haberla encantado, y porque, con frecuencia, cada uno de los dos contratantes conservaba una mitad de la prenda, que se cortaba en dos. Pero, además de esta explicación, podemos imaginar una más próxima. La sanción mágica puede intervenir, pero no es el único vínculo. La propia cosa, dada y comprometida en la prenda, constituye, por virtud propia, un vínculo. En primer lugar, la prenda es obligatoria. En el derecho germánico, todo contrato, toda venta o compra, préstamo o depósito, entraña una prenda; se entrega al otro contratante un objeto, en general de poco valor: un guante, una moneda (*Treugeld*), un cuchillo –en nuestro caso, alfileres que se devolverán cuando se realice el pago de la cosa dada–. Huvelin observa que la cosa es de poco valor y, por lo general, es un objeto personal; con justa razón, compara este hecho con el tema de la "prenda de vida", del "life-token".[116] En efecto, la cosa así transmitida está impregnada por completo de la individualidad del donante. El hecho de que esté en manos del donatario empuja al contratante a ejecutar el contrato, a recuperarse a sí mismo recuperando la cosa. Así, el *nexum* se encuentra en la cosa misma y no sólo en los actos mágicos, ni tampoco sólo en las formas solemnes del

115 Sobre el *wadium* germánico, también pueden consultarse Thévenin (1880: 72); Grimm, *Deutsche Rechtsaltertümer*, I, pp. 209 a 213; von Amira (1882-1895 y en *Handbuch* de Hermann Paul: I, 254 y 248).
Sobre la *wadiatio*, cf. Davy (1909-1912: 522 y ss.).

116 Huvelin (1906-1909: 31).

contrato, las palabras, los juramentos y los ritos intercambiados, los apretones de manos; está allí así como está en los escritos, en los "actos" de valor mágico, en las "tarjas" de las que cada uno conserva una parte, en las comidas compartidas, donde cada uno participa de la sustancia del otro.

Dos rasgos de la *wadiatio* ponen de manifiesto esa fuerza de la cosa. Primero, la prenda no sólo obliga y vincula, sino que además compromete el honor,[117] la autoridad, el "mana" de quien la entrega.[118] Éste permanece en una posición de inferioridad hasta que no se haya liberado de su compromiso-apuesta. Pues las palabra *Wette* y *wetten*,[119] que traducen el *wadium* de las leyes, significan tanto "apuesta" como "prenda". Es el premio de un concurso y la sanción de un desafío, aun de manera más inmediata que un medio para obligar al deudor. Hasta que el contrato no haya concluido, éste es como el perdedor de la apuesta, el segundo en la carrera y, de ese modo, pierde más de lo que compromete, más de lo que tendrá que pagar; sin contar con que se expone a perder lo que recibió y que el propietario reivindicará hasta que la prenda haya sido recuperada. El otro rasgo demuestra el peligro que implica recibir la prenda. Pues no sólo se compromete quien la da, el que recibe también queda comprometido. Al igual que el donatario de las Trobriand, desconfía de la cosa dada. En consecuencia, se la arrojan[120] a sus pies,

117 Brissaud (1898-1904: 1381).

118 Huvelin (1906-1909: 31, n. 4), interpreta ese hecho tan sólo como una corrupción del rito mágico primitivo que se habría convertido en un simple tema de moralidad. Pero esa interpretación es parcial, inútil (cf. supra, p. 151, n. 147) y no contradice la que nosotros proponemos.

119 No volveremos sobre el parentesco de las palabras *Wette*, *wedding*. La anfibología de la apuesta y del contrato se marca incluso en nuestras lenguas, por ejemplo: *se défier* [desconfiar] y *défier* [desafiar].

120 Huvelin (1906-1909: 36, n. 4).

cuando es una *festuca notata*,[121] llena de caracteres rúnicos y de cortes transversales –cuando es una tarja de la que puede o no conservar una parte–, la recibe en el suelo o en su pecho (*in laisum*), pero nunca en la mano. Todo el ritual adopta la forma de desafío y de desconfianza y expresa a ambos. Por otra parte, en inglés, incluso hoy, *throw the gage* equivale a *throw the gauntlet*. Y es que la prenda, al igual que la cosa dada, implica un peligro para las dos partes comprometidas.

Y hay un tercer hecho. Probablemente en ningún otro lado pueda sentirse mejor el peligro que representa la cosa dada o transmitida que en el antiguo derecho y en las antiguas lenguas germánicas. Esto explica el doble sentido de la palabra *gift* en el conjunto de estas lenguas: don por un lado, veneno por el otro. Ya hemos desarrollado en otro trabajo la historia semántica de esta palabra.[122] Este tema del don funesto, del regalo o el bien que se

121 Sobre la *festuca notata*, cf. Heusler (1885-1886: vol. I, 76 y ss.); Huvelin (1906-1909: 33), nos parece que no tomó en consideración el uso de las tarjas.

122 Mauss (1924). Nos han preguntado por qué no hemos examinado la etimología *gift*, traducción del latín *dosis*, que a su vez es una transcripción del griego δόσισ, dosis, dosis de veneno. Esta etimología supone que los dialectos alto alemán y bajo alemán habrían empleado un nombre erudito para una cosa de uso vulgar, lo cual no es la ley semántica habitual. Y, además, también habría que explicar la elección de la palabra *gift* para esta traducción y el tabú lingüístico inverso que ha pesado sobre el sentido de "don" de esa palabra en algunas lenguas germánicas. Por último, el empleo latino y sobre todo griego de la palabra *dosis* en el sentido de veneno prueba que, también entre los antiguos, existieron asociaciones de ideas y de reglas morales del tipo de las que estamos describiendo.
Hemos comparado la ambigüedad del sentido de *gift* con la del latín *venenum*, con la de φίλτρον y de φάρμακον; habría que agregar la comparación (Bréal, *Mélanges de la société linguistique*, t. III, p. 410), *venia*, *venus*, *venenum*, con *vanati* (sánscrito, complacer) y *gewinnen*, *win* (ganar). También hay que corregir un error de citación. Aulo Gelio ha hablado mucho sobre estas palabras, pero no es él quien cita a Homero (*Odisea*, IV, p. 226),

convierte en veneno es fundamental en el folklore germánico. El oro del Rin es fatal para su conquistador, la copa de Hagen es funesta para el héroe que bebe de ella; miles de cuentos y novelas germánicos y celtas de este tipo aún habitan nuestra sensibilidad. Citemos tan sólo la estrofa con la que un héroe del Edda,[123] Hreidmar, responde a la maldición de Loki:

> Tú has dado regalos,
> Pero no has dado regalos de amor,
> No has dado con un corazón benévolo,
> De tu vida ya estarías despojado,
> Si yo hubiese conocido antes el peligro.

Derecho celta

Hay otra familia de las sociedades indoeuropeas que con certeza ha conocido estas instituciones: se trata de los pueblos celtas; Hubert y yo hemos comenzado a probar esta afirmación.[124]

Derecho chino

Por último, una gran civilización, la china, ha conservado de sus tiempos arcaicos precisamente el principio de derecho que

---

sino Gayo, el propio jurista, en su libro sobre las *Doce Tablas* (*Digeste*, L. XVI, *De verb. signif.*, 236).

123 *Reginsmal*, 7. Los Dioses mataron a Otr, hijo de Hreidmar, fueron obligados a redimirse cubriendo con montones de oro la piel de Otr. Pero el dios Loki maldice ese oro y Hreidmar responde la estrofa citada. Le debemos esta indicación a Maurice Cahen, que observa en el verso 3: "un corazón benévolo" es la traducción clásica: *af heilom hug* en realidad significa "con una disposición de espíritu que trae suerte".

124 Ese trabajo, "Le suicide du chef gaulois", podrá hallarse con las notas de Hubert (1925).

nos interesa aquí; ésta reconoce el vínculo indisoluble de toda cosa con el propietario original. Aún hoy, un individuo que ha vendido uno de sus bienes,[125] incluso un bien mueble, conserva por el resto de su vida, contra el comprador, una especie de derecho "a llorar su bien". El padre Hoang ha señalado los modelos de esos "pagarés de gemido" que el vendedor entrega al comprador.[126] Es una especie de *droit de suite*[*] sobre la cosa, combinado con un *droit de suite* sobre la persona, y que persigue al vendedor incluso mucho después de que la cosa ha entrado definitivamente en otros patrimonios y después de que todos los términos del contrato "irrevocable" hayan sido ejecutados. Por la cosa transmitida, incluso si es fungible, la alianza que se ha contraído no es momentánea y se supone que los contratantes quedan en perpetua dependencia.

125 El derecho inmobiliario chino, como el derecho germánico y como nuestro antiguo derecho, conocen tanto la venta con derecho a adquirir de vuelta como los derechos que tienen los parientes –muy numerosos– de volver a comprar los bienes inmuebles vendidos que no habrían debido salir de la herencia, lo que se llama el "rescate linástico". Cf. Hoang (1897: 8 y 9). Pero no tomamos demasiado en consideración este hecho: la venta definitiva del suelo es, en la historia humana, y en China en particular, algo muy reciente; ha estado incluso en el derecho romano, y luego de nuevo en nuestros antiguos derechos germánicos y franceses, rodeada de tantas restricciones provenientes del comunismo doméstico y del profundo apego de la familia al suelo y del suelo a la familia, que la prueba habría sido demasiado fácil; como la familia es el hogar y la tierra, es normal que la tierra escape al derecho y a la economía del capital. De hecho, las antiguas y nuevas leyes del "*homestead*" y las leyes francesas más recientes sobre el "bien de familia inembargable" son una persistencia del estado antiguo y un retorno hacia él. Hablamos, pues, sobre todo, de bienes muebles.

126 Cf. Hoang (*ibid.*: 10, 109, 133).
Debo la indicación de estos hechos a la amabilidad de Mestre y Granet, quienes, de hecho, los han registrado ellos mismos en China.

* Derecho de participación en beneficio del autor de una obra de arte original. [N. del E.]

Según la costumbre anamita, aceptar un regalo es peligroso. Westermarck,[127] que señala este último hecho, ha vislumbrado parte de su importancia.

127 Westermarck (1906-1908: vol. 1, 594). Westermarck ha percibido que había un problema del tipo del que discutimos, pero sólo lo trató desde el punto de vista de la hospitalidad. Sin embargo, hay que leer sus importantes observaciones sobre la costumbre marroquí del *ar* (sacrificio coercitivo del suplicante, *ibid.*: 386) y sobre el principio, "Dios y el alimento le pagarán" (expresiones sorprendentemente idénticas a las del derecho hindú). Cf. Westermarck (1914: 365; 1907: 373 y ss.).

IV
Conclusión

1. CONCLUSIONES DE MORAL

Es posible extender estas observaciones a nuestras propias sociedades.

Gran parte de nuestra moral y de nuestra propia vida permanece en esa misma atmósfera donde se mezclan el don, la obligación y la libertad. Por suerte, aún no todo se clasifica en términos de compra y venta. Las cosas aún tienen un valor sentimental además de su valor venal y, de hecho, existen valores que sólo son de ese tipo. No tenemos sólo una moral de comerciantes. Aún nos quedan personas y clases que conservan las costumbres de antaño y casi todos nosotros adherimos a ellas, al menos en ciertas épocas del año o en determinadas ocasiones.

El don no devuelto sigue poniendo en posición de inferioridad a aquel que lo ha aceptado, sobre todo cuando es recibido sin espíritu de devolución. No saldríamos del ámbito germánico al recordar el curioso ensayo de Emerson, "Gifts".[1] La caridad aún es hiriente para quien la acepta[2] y todo el esfuerzo de nuestra moral tiende a suprimir el patronazgo inconsciente e injurioso del rico "limosnero".

1 *Essais*, Second Series, v.

2 Véase Corán, Sura II, 265; véase Kohler (1901-1906: vol. I, 465).

La invitación debe ser devuelta, así como la "cortesía" Aquí encontramos una huella del antiguo fondo tradicional, la de los antiguos potlatch nobles, y también vemos aflorar aquellos motivos fundamentales de la actividad humana: la emulación entre los individuos del mismo sexo,[3] el "imperialismo esencial" de los hombres; aparece, por un lado, un fondo social y, por otro lado, un fondo animal y psicológico. En esa vida particular que es nuestra vida social nosotros mismos no podemos "quedar en falta", como aún decimos hoy. Debemos devolver más de lo que hemos recibido. Lo que se da a cambio siempre es más caro y más grande. De este modo, una familia pueblerina de nuestra infancia, en Lorraine, que llevaba la vida más modesta en el día a día, se arruinaba por sus invitados durante las fiestas patronales, los casamientos, las comuniones o los entierros. En esas ocasiones, hay que comportarse como un "gran señor". Podemos decir, incluso, que una parte de nuestro pueblo se conduce así de manera constante y gasta sin miramientos cuando se trata de sus invitados, sus fiestas, sus regalos de año nuevo.

La invitación debe hacerse y debe aceptarse. Todavía conservamos esa costumbre, hasta en nuestras corporaciones liberales. Hace apenas cincuenta años, quizá todavía menos, en algunas partes de Alemania y de Francia todo el pueblo participaba en el festín del casamiento y la abstención de alguien era muy mala señal, un presagio y una señal de envidia, de "maleficio". En muchos lugares de Francia aún participan todos en la ceremonia. En la Provenza, cuando nace un bebé, todos le llevan todavía un huevo y otros regalos simbólicos.

Las cosas vendidas aún tienen un alma, aún están seguidas por su antiguo propietario y ellas lo siguen a él. En un valle de

3 William James (1901: vol. II, 409).

los Vosgos, en Cornimont, la siguiente costumbre era corriente hace no mucho tiempo, y tal vez aún se mantenga en algunas familias: para que los animales comprados olviden a su antiguo dueño y no se sientan tentados de regresar "a sus casas", se hacía una cruz sobre el dintel de la puerta del establo, se guardaba el cabestro del vendedor y se les daba sal con la mano. En Raon-aux-Bois, se les daba con la mano derecha una tostada con mantequilla que se había hecho girar tres veces alrededor del fogón. Se trata, por cierto, del ganado de gran tamaño, que forma parte de la familia, pues el establo forma parte de la casa. Pero muchas otras costumbres francesas indican que hay que despegar la cosa vendida del vendedor, por ejemplo: golpear la cosa vendida, azotar a la oveja que se vende, etcétera.[4]

Incluso podemos decir que, en este momento, toda una parte del derecho, el de los industriales y los comerciantes, se encuentra en conflicto con la moral. Los prejuicios económicos del pueblo, los de los productores, provienen de su firme voluntad de seguir la cosa que han producido y de la fuerte sensación de que su trabajo es revendido sin que ellos participen del beneficio.

En la actualidad, los antiguos principios reaccionan contra los rigores, las abstracciones y las inhumanidades de nuestros códigos. Desde ese punto de vista, podemos decir que toda una parte de nuestro derecho en gestación y algunas costumbres más recientes consisten en dar marcha atrás. Y esa reacción contra la insensibilidad romana y sajona de nuestro régimen es perfec-

4 Kruyt (1923a) cita hechos de este tipo en las Célebes, p. 12 del fragmento. Véase también en Kruyt (1923b): p. 299, rito de la introducción del búfalo en el establo; p. 296, ritual de la compra del perro que se compra miembro por miembro, parte del cuerpo tras parte del cuerpo, y en cuya comida se escupe; p. 281, el gato no se vende bajo ningún pretexto, pero se presta, etcétera.

tamente sana y fuerte. Algunos nuevos principios de derecho y de uso pueden interpretarse de este modo.

Ha hecho falta mucho tiempo para que se reconociera la propiedad artística, literaria y científica, más allá del simple acto de la venta del manuscrito, de la primera máquina o de la obra de arte original. En efecto, las sociedades no tienen mucho interés en reconocer a los herederos de un autor o de un inventor, ese benefactor de la humanidad, más que algunos derechos sobre las cosas creadas por el titular del derecho; algunos proclaman que éstas son producto del espíritu colectivo tanto como del espíritu individual; todos desean que caigan lo antes posible bajo dominio público o en la circulación general de las riquezas. Sin embargo, el escándalo de la plusvalía de los cuadros, las esculturas y los objetos de arte, mientras los artistas y sus herederos inmediatos aún están en vida, inspiró en Francia una ley de septiembre de 1923, que da al artista y a sus causahabientes un *droit de suite* sobre esas plusvalías en las sucesivas ventas de sus obras.[5]

Toda nuestra legislación sobre la seguridad social, ese socialismo de Estado que ya existe, está inspirada en el siguiente principio: el trabajador ha dado su vida y su trabajo a la colec-

5 Esta ley no está inspirada por el principio de la ilegitimidad de los beneficios obtenidos por los poseedores sucesivos. Se la aplica poco.
La legislación soviética sobre la propiedad literaria y sus variaciones son muy curiosas para estudiar desde este mismo punto de vista: primero, se nacionalizó todo; luego advirtieron que así sólo perjudicaban al artista vivo y que no se creaban los recursos suficientes para el monopolio nacional de edición. Entonces se restablecieron los derechos de autor, incluso para los clásicos más antiguos, los de dominio público, aquellos previos a las mediocres leyes que, en Rusia, protegían a los escritores. Ahora, al parecer, los soviets han adoptado una ley de tipo moderno. En realidad, como en nuestra costumbre, en estas materias, los soviets vacilan y no saben bien por qué derecho optar, si el derecho de la persona o el derecho sobre las cosas.

tividad, por un lado, y a sus patrones, por el otro, y, si bien debe colaborar con el seguro, los que se han beneficiado de sus servicios no han saldado su deuda con él mediante el pago del salario, y el propio Estado, representante de la comunidad, debe ofrecerle, junto con sus patrones y su propia participación, cierta seguridad en la vida, contra el desempleo, contra la enfermedad, contra la vejez, contra la muerte.

Incluso algunas costumbres recientes e ingeniosas, como por ejemplo las cajas de asistencia familiar que nuestros industriales franceses han desarrollado libre y vigorosamente en favor de los obreros con cargas familiares, responden de manera espontánea a esa necesidad que los propios individuos sienten de unirse los unos con los otros, a tomar en cuenta sus responsabilidades y el grado de interés material y moral que esas cargas implican.[6] En Alemania y en Bélgica, funcionan asociaciones análogas con el mismo éxito. En Gran Bretaña, en esta época de desempleo terrible y persistente que afecta a millones de obreros, se esboza un movimiento en favor de los seguros obligatorios contra el desempleo organizados por corporaciones. Las ciudades y el Estado están hartos de solventar esos inmensos gastos, esos pagos a los desempleados, cuya causa proviene sólo de las industrias y de las condiciones generales del mercado. De igual manera, economistas distinguidos y capitanes de industrias (Pybus, sir Lynden Macassey) están actuando para que las propias empresas organicen esas cajas de desempleo por corporaciones, para que ellas mismas hagan esos sacrificios. En suma, querrían que el costo de la seguridad de los obreros, de la defensa contra la falta de trabajo, formara parte de los gastos generales de cada industria en particular.

6 Pirou ya hizo observaciones de este tipo.

Toda esa moral y esa legislación corresponden, en nuestra opinión, no a una perturbación, sino a un regreso al derecho.[7] Por un lado, se ve surgir e intervenir en los hechos la moral profesional y el derecho corporativo. Esas cajas de compensación, esas mutualidades, que los grupos industriales forman en favor de tal o cual obra corporativa, no presentan inconveniente alguno, para la mirada de una moral pura, salvo en un punto, su gestión es puramente patronal. Además, los que actúan son grupos: el Estado, las comunas, los establecimientos públicos de asistencia, las cajas de jubilaciones y de ahorro, las mutualidades, la patronal, los asalariados; están asociados todos juntos, por ejemplo en la legislación social de Alemania, de Alsacia y Lorena; y mañana lo estarán también en la seguridad social francesa. Volvemos, pues, a una moral grupal.

Por otro lado, es de los individuos que el Estado y sus subgrupos quieren ocuparse. La sociedad quiere rehabilitar su célula social. Busca al individuo, lo rodea en un curioso estado espiritual en el que se mezclan el sentimiento de los derechos que tiene con otros sentimientos más puros: de caridad, de "servicio social", de solidaridad. Los temas del don, de la libertad y de la obligación en el don, el de la liberalidad y el del interés que se tiene en dar, están regresando entre nosotros, como reaparece un motivo dominante por mucho tiempo olvidado.

7 No es necesario decir que aquí no preconizamos ninguna destrucción. Los principios de derecho que rigen el mercado, la compra y la venta, que son la condición indispensable de la formación del capital, deben y pueden subsistir junto a principios nuevos y a principios más antiguos.
Sin embargo, el moralista y el legislador no deben dejarse detener por supuestos principios de derecho natural. Por ejemplo, no hay que considerar la distinción entre el derecho real y el derecho personal más que como una abstracción, un extracto teórico de algunos de nuestros derechos. Hay que dejarla subsistir, pero restringida a un segundo plano.

Pero no basta con constatar estos hechos, hay que deducir de ellos una práctica, un precepto moral. No basta con decir que el derecho está en vías de deshacerse de algunas abstracciones: distinción del derecho de las cosas y del derecho personal; que está en vías de agregar otros derechos al duro derecho de la venta y del pago de los servicios. Hay que decir que esta revolución es positiva.

Ante todo, estamos regresando, y hay que regresar, a las costumbres del "gasto noble". Es necesario que, al igual que los anglosajones, y como en tantas otras sociedades contemporáneas, salvajes y en extremo civilizadas, los ricos vuelvan a considerarse –libremente y también de manera forzada– como una especie de tesoreros de sus conciudadanos. Las civilizaciones antiguas –de donde provienen las nuestras– tenían, unas, el jubileo, otras, las liturgias, coregias y triarquías, las sisitias (comidas colectivas), los gastos obligatorios del edil y de los personajes consulares. Habrá que remontarse a leyes de este tipo. Además, es necesario que haya más interés por el individuo, por su vida, por su salud, por su educación –cosa rentable, por otro lado–, por su familia y por el futuro de ésta. Es necesario que haya más buena fe, más sensibilidad, más generosidad en los contratos de alquiler de servicios, de locación de inmuebles, de venta de productos de primera necesidad. Y sin lugar a dudas habrá que encontrar la manera de limitar los frutos de la especulación y de la usura.

Sin embargo, es necesario que el individuo trabaje. Es necesario que esté obligado a depender de sí mismo más que de los otros. Por otro lado, es necesario que defienda sus intereses, de manera personal y grupal. El exceso de generosidad y el comunismo serían tan nocivos para él y para la sociedad cuanto el egoísmo de nuestros contemporáneos y el individualismo de nuestras leyes. En el *Mahābhārata*, un genio maligno de los bosques le explica a un brahmán que daba demasiado y mal: "Es

por eso que eres delgado y pálido". Se debe evitar tanto la vida del monje cuanto la de Shylock. Esa nueva moral seguramente consistirá en un buen término medio entre realidad e ideal.

Así, se puede y se debe volver a lo arcaico, a lo elemental; se volverá a encontrar motivos de vida y de acción que aún conocen algunas sociedades y clases numerosas: la alegría de dar en público, el placer del gasto artístico generoso, el de la hospitalidad y la fiesta privada y pública. La seguridad social, los cuidados de la mutualidad, de la cooperación, los del grupo profesional, de todas esas personas morales que el derecho inglés designa con el nombre de "*Friendly Societies*" valen más que la mera seguridad personal que el noble garantizaba a su arrendatario, más que la vida mezquina que el salario cotidiano asignado por los patrones permite e, incluso, más que el ahorro capitalista, que sólo se funda en un crédito inconstante.

Incluso, es posible pensar cómo sería una sociedad en la que reinasen semejantes principios. En las profesiones liberales de nuestras grandes naciones, ya están funcionando, en cierto grado, una moral y una economía de este tipo. El honor, el desinterés, la solidaridad corporativa no son en tales ámbitos palabras vanas, ni son contrarias a las necesidades del trabajo. Humanicemos también a los otros grupos profesionales y perfeccionemos aun más a los primeros. Esto significará un gran progreso, que Durkheim preconizó con frecuencia.

De ese modo, volveremos, en nuestra opinión, al fundamento constante del derecho, al principio mismo de la vida social normal. No hay que desear que el ciudadano sea ni demasiado bueno y subjetivo, ni demasiado insensible y realista. Es necesario que tenga una profunda conciencia de sí mismo, pero también de los demás, de la realidad social (¿pero existe, en lo relativo a la moral, otra realidad?). Es necesario que actúe te-

niéndose en cuenta a sí mismo, a los subgrupos y a la sociedad. Esta moral es eterna: es común a las sociedades más evolucionadas, a las del futuro cercano y a las sociedades menos evolucionadas que podamos imaginar. Aquí tocamos la roca. Ya ni siquiera hablamos en términos de derecho, hablamos de hombres y de grupos de hombres, pues son ellos, es la sociedad, son los sentimientos de hombres en espíritu, en carne y hueso, los que en todos los tiempos actúan y han actuado por doquier.

Demostremos esto. El sistema que proponemos llamar sistema de prestaciones totales, de clan a clan –aquel en el que los individuos y los grupos intercambian todo entre sí–, constituye el sistema económico y de derecho más antiguo que podamos constatar y concebir. Constituye el fondo del que proviene la moral del don-intercambio. Ahora bien, es exactamente del mismo tipo, salvando las proporciones, que aquel hacia el cual quisiéramos que se dirigieran nuestras sociedades. Para echar un poco de luz sobre estas fases antiguas del derecho, daremos dos ejemplos tomados de sociedades en extremo distintas.

En un "corroboree" (danza dramática pública) de Pine Mountain[8] (centro oriental de Queensland), cada individuo entra por turnos en el espacio consagrado, llevando su propulsor de lanza en una mano y, con la otra mano detrás de la espalda, lanza su arma en un círculo en el extremo opuesto de la pista de baile, diciendo al mismo tiempo a viva voz el lugar de donde viene, por ejemplo: "Kunyan es mi comarca".[9] Luego, se detiene un momento y mientras tanto sus amigos "depositan un presente",

8 Roth (1902: 23, N° 28).

9 Este anuncio que se hace del nombre del clan es una costumbre muy general en todo el este australiano y está ligada al sistema del honor y de la virtud del nombre.

una lanza, un boomerang, otra arma, en su otra mano. "Un buen guerrero puede recibir así más de lo que su mano puede sostener, sobre todo si tiene hijas para casar."[10]

En la tribu de los winnebago (tribu siux), los jefes de los clanes pronuncian para sus cofrades,[11] los jefes de los otros clanes, discursos muy característicos que son un modelo de esa etiqueta[12] difundida en todas las civilizaciones indígenas de América del Norte. Durante la fiesta del clan, cada clan cuece alimentos y prepara tabaco para los representantes de los otros clanes. Veamos como ejemplo fragmentos de discursos del jefe del clan de las Serpientes:[13] "Os saludo, está bien, ¿cómo podría decir lo contrario? Soy un pobre hombre sin valor y vosotros os habéis acordado de mí. Está bien… Habéis pensado en los espíritus y habéis venido a sentaros conmigo… Vuestras fuentes pronto estarán llenas, os saludo, pues, una vez más, a vosotros, humanos que ocupáis el lugar de los espíritus". Y cuando cada uno de los jefes ha comido y se han hecho las ofrendas de tabaco en el fuego, la fórmula final expone el efecto moral de la fiesta y de todas sus prestaciones:

> Os agradezco que hayáis venido a ocupar este lugar, os estoy agradecido. Me habéis dado ánimo… Las bendiciones de vuestros abuelos (que tuvieron revelaciones y a quienes vosotros encarnáis) son iguales a las de los espíritus. Está bien que

10 Hecho notable que hace pensar que entonces se contraen compromisos matrimoniales por la vía del intercambio de presentes.

11 Radin (1923: 320 y ss.).

12 Cf. "Etiquette", en Hodge (1907-1910).

13 Radin (1923: 326): por excepción, dos de los jefes invitados son miembros del clan de la Serpiente.
Podemos comparar los discursos exactamente equivalentes de una fiesta funeraria (tabaco). Tlingit (Swanton, 1909: 372).

> hayáis participado de mi fiesta. Debe ser que nuestros ancestros han dicho: "Tu vida es débil y sólo puedes ser fortalecido por el 'consejo de los valientes'". Me habéis aconsejado… Eso significa la vida para mí.

Así, de un extremo al otro de la evolución humana, no hay dos sabidurías. Adoptemos, pues, como principio de nuestra vida lo que siempre fue un principio y siempre lo será: salir de sí mismo, dar, libre y obligatoriamente así no se corre el riesgo de equivocarse. Un bello proverbio maorí dice:

> Ko Maru kai atu
> Ko Maru Kai mai
> ka ngohe ngohe.

"Da tanto como recibas y todo estará muy bien."[14]

2. CONCLUSIONES DE SOCIOLOGÍA ECONÓMICA Y DE ECONOMÍA POLÍTICA

Estos hechos no sólo echan luz sobre nuestra moral y no sólo ayudan a orientar nuestro ideal; desde su perspectiva, también podemos analizar mejor los hechos económicos más generales, y ese análisis incluso ayuda a vislumbrar mejores procedimientos de gestión aplicables en nuestras sociedades.

14 Rev. Taylor (1855: 130, prov. 42) traduce con mucha concisión "give as well as take and all will be right", pero la traducción literal probablemente sea la siguiente: Tanto como Maru da, Maru recibe, y eso está bien, bien (Maru es el Dios de la guerra y la justicia).

Hemos visto en varias oportunidades hasta qué punto toda esa economía del intercambio-don estaba lejos de entrar en el marco de la supuesta economía natural del utilitarismo. Esos fenómenos tan importantes de la vida económica de todos esos pueblos –digamos, para simplificar, que son buenos representantes de la gran civilización neolítica– y todas las considerables supervivencias de esas tradiciones, en las sociedades cercanas a nosotros o en nuestras costumbres, escapan a los esquemas que suelen dar los pocos economistas que quisieron comparar las distintas economías conocidas.[15] Agreguemos entonces nuestras observaciones, similares a las de Malinowski, quien dedicó todo un trabajo a "desbaratar" las doctrinas dominantes sobre la economía "primitiva".[16]

Veamos una cadena de hechos muy sólida.

La noción de valor funciona en esas sociedades; acumulan excedentes muy importantes, aun bajo nuestros parámetros, que con frecuencia se despilfarran, con un lujo relativamente inmenso[17] y que nada tiene de mercantil; hay determinados signos de riqueza, tipos de monedas,[18] que se intercambian. Pero esa economía tan rica aún está llena de elementos religiosos: la moneda todavía tiene un poder mágico y sigue ligada al clan o al individuo.[19] Las diversas actividades económicas, por ejemplo el mercado, están impregnadas de ritos y de mitos,

15 Bücher (1893: 73) ha visto esos fenómenos económicos, pero subestimó su importancia al reducirlos a la hospitalidad.

16 Malinowski (1922: 167 y ss.; 1921). Cf. el prefacio de J. G. Frazer a *Argonauts of the Western Pacific*.

17 Uno de los casos extremos que podemos citar es el del sacrificio de los perros entre los chukchi (cf. supra, p. 95, n. 43). Los propietarios de los mejores caniles masacran a todos sus perros de trineo y están obligados a comprar otros.

18 Cf. supra.

19 Cf. supra

conservan un carácter ceremonial, obligatorio, eficaz:[20] están repletas de ritos y de derechos. Desde este punto de vista, respondemos a la pregunta que se hacía Durkheim acerca del origen religioso de la noción de valor económico.[21] Estos hechos dan respuesta también a gran cantidad de preguntas respecto de las formas y de las razones de lo que de manera tan errónea se llama "el intercambio", "el trueque", la *permutatio*[22] de las cosas útiles que, siguiendo a los sabios latinos, que a su vez seguían a Aristóteles,[23] una economía histórica considera como el origen de la división del trabajo. Lo que circula en esas sociedades tan disímiles, la mayor parte de ellas ya bastante desarrolladas, es algo bien distinto a cosas útiles. Los clanes, las edades y, por lo general, los sexos –debido a las múltiples relaciones a las que dan lugar los contactos– se encuentran en un estado de perpetua efervescencia económica y esa excitación es en sí misma muy poco pedestre, es mucho menos prosaica que nuestras compras y ventas, que nuestros alquileres de servicios o que nuestros juegos en la Bolsa.

Sin embargo, se puede ir aun más lejos. Las nociones principales que hemos utilizado se pueden disolver, agitar, colorear y definir de manera diferente. Los términos que hemos empleado –presente, regalo, don– no son del todo exactos, pero no hemos en-

20 Malinowski (1922: 95). Véase el prefacio de Frazer al libro de Malinowski.
21 Durkheim (1912: 598, n. 2).
22 *Digeste*, xviii, i; *De Contr. Emt.*, 1. Paulus nos explica el gran debate entre sabios romanos para determinar si la *permutatio* era una venta. Todo el fragmento es interesante, incluso el error que comete el experto jurista en su interpretación de Homero. ii, vii, 472 a 475: οἰνίζοντο quiere decir "comprar", pero que las monedas griegas eran el bronce, el hierro, las pieles, las propias vacas y los esclavos, que tenían, todos, valores determinados.
23 *Pol.*, libro i, 1257 *a*, 10 y ss; obsérvese la palabra μετεδὸσις, *ibid.*, 25.

contrado otros. Sería bueno volver a moldear esos conceptos de derecho y de economía que nos hemos complacido en oponer: libertad y obligación, liberalidad, generosidad, lujo y ahorro, interés, utilidad. Sólo podemos dar algunas indicaciones a este respecto: elijamos, por ejemplo,[24] las Trobriand. Es siempre una noción compleja la que inspira todos los actos económicos que hemos descrito, y esa noción no es ni la de la prestación puramente libre y gratuita, ni la de la producción y el intercambio puramente interesados de cosas útiles. Lo que floreció allí es una suerte de híbrido.

Malinowski hizo un gran esfuerzo[25] por clasificar desde el punto de vista de los móviles, del interés y del desinterés, todas las transacciones que observó entre los trobriandeses y las ordenó entre el don puro y el trueque puro tras un regateo.[26] En el fondo, esta clasificación resulta imposible de aplicar. Así, según Malinowski, el tipo de don puro sería el don entre esposos.[27] Ahora bien, precisamente, en nuestra opinión, uno de los hechos más importantes señalados por Malinowski y que echa mucha luz sobre todas las relaciones sexuales en toda la humanidad consiste en asimilar el *mapula*,[28] el pago "constante" del hombre a su mujer, a una especie de salario por los servicios sexuales prestados.[29] Del mismo modo, los regalos al jefe son tributos, las distribuciones de alimentos (*sagali*) son indemnizaciones

24 También podríamos elegir la *sadaqa* árabe; limosna, precio de la novia, justicia, impuesto. Véase más arriba.
25 Malinowski (1922: 177).
26 Es de señalar que, en ese caso, no haya venta, pues no hay intercambio de *vaygu'a*, de monedas. El máximo nivel de economía que alcanzaron los trobriandeses no llega, pues, hasta el uso de la moneda en el intercambio.
27 *Pure gift*.
28 Malinowski (1922).
29 La palabra se aplica al pago de la prostitución lícita de las jóvenes solteras (véase *ibid.*: 183).

por trabajos o ritos realizados, por ejemplo en el caso de un velorio.[30] En el fondo, así como esos dones no son libres, tampoco son realmente desinteresados. En su mayoría se trata ya de contraprestaciones, realizadas con vistas no sólo a pagar servicios y determinadas cosas, sino también para mantener una alianza provechosa[31] y que ni siquiera puede ser rechazada, como por ejemplo la alianza entre tribus de pescadores[32] y tribus de agricultores o de alfareros. Ahora bien, éste es un hecho general, lo hemos encontrado, por ejemplo, entre los maoríes, los tsimshian,[33] etcétera. Así pues, vemos dónde reside esa fuerza, a la vez mítica y práctica, que suelda los clanes y al mismo tiempo los divide, que divide su trabajo y al mismo tiempo los obliga al intercambio. Incluso en esas sociedades, el individuo y el grupo, o más bien el subgrupo, siempre se sintieron con el derecho soberano de rechazar el contrato: eso es lo que da una apariencia de generosidad a esa circulación de bienes; pero, por otro lado, por lo general no tenían ni derecho ni interés en un rechazo; y esto es lo que a pesar de todo emparienta a esas lejanas sociedades con las nuestras.

El empleo de la moneda podría sugerir otras reflexiones. Los *vaygu'a* de las islas Trobriand, brazaletes y collares, así como los cobres del noroeste de América del Norte o los *wampun* iroque-

30 Cf. supra. La palabra *sagali* (véase *hakari*) quiere decir "distribución".

31 Cf. supra; en particular el don del *urigubu* al cuñado: productos de cosecha a cambio de trabajo.

32 Cf. supra (*wasi*).

33 Maorí, cf. supra. La división del trabajo (y la manera en que funciona con vistas a la fiesta entre clanes tsimshian) está admirablemente descrita en un mito de potlatch (Boas, 1916: 274, 275; véase p. 378). Los ejemplos de este tipo podrían multiplicarse de manera indefinida. Esas instituciones económicas existen, en efecto, incluso en las sociedades infinitamente menos evolucionadas. Véase, por ejemplo, en Australia, la notable posición de un grupo local poseedor de un filón de ocre rojo (Horne y Aiston, 1924: 81, 130).

ses son a la vez riquezas, signos[34] de riqueza, medios de intercambio y de pago y también cosas que es necesario dar, y hasta destruir. Sólo que siguen siendo prendas ligadas a las personas que las emplean, y esas prendas las comprometen. Pero como, por otra parte, ya sirven de signos monetarios, se tiene interés en darlos para poder poseer otros, transformándolos en mercancías o en servicios que, a su vez, volverán a transformarse en monedas. Podría decirse, en realidad, que el jefe trobriandés o tsimshian procede, de cierta manera, como el capitalista que sabe deshacerse de su efectivo en el momento adecuado, para luego reconstruir su capital variable. El interés y el desinterés también explican esa forma de circulación de las riquezas y de la circulación arcaica de los signos de riqueza que las acompañan.

Ni siquiera la mera destrucción de riquezas corresponde a ese desprendimiento completo que se esperaría encontrar. Ni siquiera esos actos de grandeza están exentos de egoísmo. La forma puramente suntuaria de consumo, casi siempre exagerada y a menudo puramente destructiva, en la que se dan de manera repentina o incluso se destruyen bienes considerables y acumulados durante mucho tiempo, sobre todo en el caso de potlatch,[35] da a estas instituciones un aire de puro gasto dispendioso, de

34 Véase más arriba. La equivalencia en las lenguas germánicas de las palabras *token* y *Zeichen*, para designar la moneda en general, conserva la huella de esas instituciones: el signo que constituye la moneda, el signo que comporta y la prenda que constituye son una única y misma cosa, como hoy la firma de un hombre sigue siendo lo que compromete su responsabilidad.

35 Cf. Davy (1922: 344 y ss. Davy sólo ha exagerado la importancia de esos hechos (Moret y Davy, 1923; Davy, 1924). El potlatch es útil para establecer la jerarquía y, a menudo, la establece, pero no es absolutamente necesario. Así, las sociedades africanas, negríticas o bantúes, o bien no tienen potlatch o bien, en todo caso, no lo tienen demasiado desarrollado, o quizá lo han perdido, y tienen todas las formas de organización política posibles.

prodigalidad infantil. En efecto, y de hecho, no sólo se hacen desaparecer cosas útiles, ricos alimentos consumidos en exceso, sino que hasta se destruye por el placer de destruir, por ejemplo, esos cobres, esas monedas, que los jefes tsimshian, tlingit y haida arrojan al agua y que rompen los jefes kwakiutl y los de las tribus aliadas. Pero el motivo de esos dones y de esos consumos desenfrenados, de esas pérdidas y destrucciones enloquecidas de riquezas, en modo alguno es desinteresado, sobre todo en las sociedades con potlatch. A través de esos dones, se establece la jerarquía entre jefes y vasallos, entre vasallos y sus subalternos. Dar es manifestar superioridad, ser más, estar más arriba, *magister*; aceptar sin devolver o sin devolver más es subordinarse, es convertirse en cliente y en servidor, es volverse pequeño, caer más bajo (*minister*).

El ritual mágico del kula llamado *mwasila*[36] está lleno de fórmulas y de símbolos que demuestran que el futuro contratante busca ante todo ese beneficio: la superioridad social, podría decirse casi animal. De ese modo, tras haber encantado la nuez de betel de la que van a servirse con sus *partenaires*, tras haber encantado al jefe, a sus compañeros, a sus cerdos, a sus collares, luego la cabeza y sus "aberturas" (boca), más todo lo que se lleve, los *pari*, dones de apertura, etc., después de haber encantado todo eso, el mago canta, no sin exageración:[37]

> "¡Patearé la montaña, la montaña se mueve, [...] la montaña yace postrada! ¡Mi conjuro irá a la cima de la Montaña de

36 Malinowski (1922: 199-201; cf. 203).

37 *Ibid.*: 199 [trad. esp. cit.: vol. 1, p. 202]. En esa poesía, la palabra montaña designa las islas de Entrecasteaux. La canoa se hundirá bajo el peso de las mercancías traídas del kula. Véase otra fórmula (p. 200), texto con comentarios (p. 441); véase en p. 442, notable juego de palabras con "hacer espuma". Cf. la fórmula de p. 205; cf. supra, p. 184, n. 256.

> Dobu [...]! El cuerpo de mi canoa se hundirá [...]. Mi fama es como el trueno, mi paso es como el bramido de las brujas voladoras."

Ser el primero, el más apuesto, el más afortunado, el más fuerte y el más rico, he aquí lo que se busca y cómo se lo obtiene. Mas tarde, el jefe confirma su *mana* redistribuyendo a sus vasallos y parientes lo que acaba de recibir; mantiene su rango entre los jefes devolviendo brazaletes a cambio de collares, hospitalidad a cambio de visitas, y así sucesivamente. En este caso, la riqueza es, desde todo punto de vista, tanto una forma de prestigio como una cosa útil. Pero, ¿acaso estamos seguros de que entre nosotros las cosas sean de otra forma y de que, incluso en nuestras sociedades, la riqueza no sea ante todo una manera de mandar a los hombres?

Ahora pongamos a prueba la otra noción que acabamos de oponer a la de don y desinterés: la noción de interés, de búsqueda individual de lo útil. Ésta tampoco se presenta como funciona hoy en nuestras mentes. Si algún motivo equivalente anima a los jefes trobriandeses o americanos, a los clanes andamanes, etc., o animaba antiguamente a los generosos hindúes, los nobles germanos y celtas en sus dones y gastos, no es la fría razón del comerciante, el banquero y el capitalista. En esas civilizaciones, las personas son interesadas, pero de manera distinta que en nuestros tiempos. Se atesora, pero para gastar, para "obligar", para tener "hombres fieles". Por otra parte, hay intercambio, pero lo que se intercambia son sobre todo cosas de lujo, ornamentos, ropa, o cosas consumidas de manera inmediata, festines. Se devuelve con usura, pero es para humillar al primer donante o intercambista y no sólo para recompensarlo por la pérdida que le causa un "consumo diferido". Hay

interés, pero ese interés sólo es análogo a aquel que, al parecer, hoy nos guía.

Entre la economía relativamente amorfa y desinteresada que existe dentro de los subgrupos, que regula la vida de los clanes australianos o americanos del norte (del este y de la Pradera), por un lado, y la economía individual y del puro interés que nuestras sociedades han conocido al menos en parte desde que fue hallada por las poblaciones semíticas y griegas, por el otro, entre estos dos tipos, digo, se ha escalonado una serie inmensa de instituciones y de acontecimientos económicos, y esa serie no está gobernada por el racionalismo económico sobre el que tan fácilmente se teoriza.

La propia palabra "interés" es reciente y tiene un origen técnico contable: "*interest*", en latín, que se escribía en los libros de contabilidad, frente a las rentas a percibir. En las morales antiguas más epicúreas, lo que se busca es el bien y el placer y no la utilidad material. Fue necesaria la victoria del racionalismo y del mercantilismo para que se pusieran en vigor, y se elevaran a la altura de principios, las nociones de beneficio y de individuo. Casi es posible datar –según Mandeville (*La fábula de las abejas*)– el triunfo de la noción de interés individual. Sólo con dificultad y mediante perífrasis podemos traducir estas últimas palabras al latín, al griego o al árabe. Aun los hombres que escribieron en sánscrito clásico, que emplearon la palabra *artha*, bastante cercana a nuestra idea de interés, tenían del interés, así como de las demás categorías de la acción, una idea distinta de la nuestra. Los libros sagrados de la India clásica ya repartían las actividades humanas según: la ley (*dharma*), el interés (*artha*), el deseo (*kama*). Pero se trata, sobre todo, del interés político: el del rey, el de los brahmanes, el de los ministros, el del reino y el de cada casta. La abundante literatura de los *Nitishastra* no es económica.

Fueron nuestras sociedades de Occidente las que, muy recientemente, han hecho del hombre un "animal económico". Pero aún no todos somos seres de ese tipo. Entre nuestras masas y nuestras élites, el gasto puro e irracional es una práctica corriente; aún es característico de ciertos fósiles de nuestra nobleza. El *homo œconomicus* no está detrás de nosotros, está delante de nosotros, como el hombre de la moral y del deber, como el hombre de la ciencia y de la razón. Durante mucho tiempo, el hombre ha sido otra cosa, y no hace mucho que es una compleja máquina de calcular.

Por otra parte, felizmente aún estamos lejos de ese cálculo utilitario gélido y constante. Habría que analizar de manera profunda y estadística, como lo hizo Halbwachs para las clases obreras, los consumos y los gastos que nosotros, occidentales de clase media, hacemos. ¿Cuántas necesidades satisfacemos? ¿Y cuántas tendencias satisfacemos que no tienen como fin último la utilidad? El hombre rico, por su parte, ¿cuánto destina, qué parte de sus ingresos puede destinar para su utilidad personal? Sus gastos en lujo, en arte, en locuras, en sirvientes, ¿no lo asemejan acaso a los nobles de antaño o a los jefes bárbaros cuyas costumbres hemos descrito?

¿Está bien que sea así? Ésa es otra cuestión. Tal vez sea bueno que haya otras maneras de gastar y de intercambiar aparte del puro gasto. Sin embargo, en nuestra opinión, el método de la mejor economía no se encontrará en el cálculo de las necesidades individuales. Creo que, incluso mientras queramos desarrollar nuestra propia riqueza, debemos ser algo más que meros financieros y volvernos, al mismo tiempo, mejores contables y mejores gestores. La búsqueda brutal de fines individuales es perjudicial para los fines y la paz del conjunto, para el ritmo de su trabajo y de sus alegrías y –por efecto rebote– para el propio individuo.

Como acabamos de ver, ya algunas secciones importantes, incluso algunas asociaciones de nuestras propias empresas capitalistas, buscan de manera colectiva reclutar a sus empleados en grupo. Por otro lado, todas las agrupaciones sindicales, tanto las de los patrones como las de los asalariados, pretenden defender y representar el interés general con tanto fervor como el interés particular de sus adherentes o incluso de sus corporaciones. Esos bellos discursos, es cierto, están adornados con muchas metáforas. Sin embargo, cabe observar, no sólo la moral y la filosofía, sino también la opinión y el propio arte económico comienzan a elevarse a ese nivel "social". Hoy se sabe que sólo se puede hacer que los hombres trabajen bien si están seguros de que serán pagados con lealtad durante toda su vida por el trabajo que han ejecutado con lealtad tanto para otros como para ellos mismos. El productor que intercambia sus productos vuelve a sentir, como siempre lo sintió –pero esta vez lo siente de manera intensa–, que está intercambiando más que un producto o que un tiempo de trabajo, que está dando algo de sí: su tiempo, su vida. Por lo tanto, quiere ser recompensado, aunque sea moderadamente, por ese don. Y negarle esa recompensa es incitarlo a la pereza y a un rendimiento menor.

Tal vez podríamos señalar una conclusión a la vez sociológica y práctica. La famosa Sura LXIV, "El mutuo desengaño", dada en la Meca a Mahoma, dice:

> 15. Vuestros bienes y vuetros hijos son una tentación, mientras que, junto a Dios, tendréis un enorme salario.
> 16. ¡Temed a Dios en lo que podáis! ¡Escuchad! ¡Obedeced! ¡Gastad en *la limosna*! Es mejor para vosotros mismos. Quienes temen su propia avaricia, ésos son los bienaventurados.
> 17. Si hacéis un bello préstamo a Dios, *Él* lo duplicará al *devolvéroslo* y os perdonará. Dios es muy agradecido, benigno;

> 18. conoce lo desconocido y el testimonio. Él es el Poderoso, el Sabio".*

Reemplacen ustedes el nombre de Alá por el de sociedad y el del grupo profesional o, si son religiosos, sumen los tres nombres; reemplacen el concepto de limosna por el de cooperación, el de un trabajo, una prestación hecha para otro: así se darán una idea bastante buena del arte económico que se está gestando. Ya podemos verlo funcionando en algunas agrupaciones económicas y en los corazones de las masas que, muchas veces, tienen más conciencia que sus dirigentes de sus intereses y del interés común.

Tal vez, si se estudian los lados oscuros de la vida social, podamos iluminar un poco el camino que deben tomar nuestras naciones, su moral al mismo tiempo que su economía.

3. CONCLUSIÓN DE SOCIOLOGÍA GENERAL Y DE MORAL

Que se nos permita hacer otra observación en cuanto al método que hemos utilizado.

No es que queramos proponer este trabajo como un modelo. Lo que proponemos son sólo algunas indicaciones, ya que no es lo bastante completo y el análisis podría llevarse aun más lejos.[38] En el fondo, se trata más bien de cuestiones planteadas

* La cita corresponde a la edición en español: *El Corán* (trad. de Juan Vernet), Barcelona, Planeta, 1973. [N. del E.]

38 Nuestras investigaciones habrían debido centrarse más sobre la región de la Micronesia, junto con las otras regiones que hemos estudiado. Allí existe un sistema de moneda y de contratos extremadamente importante, sobre todo en Yap y en Palaos. En Indochina, sobre todo entre los mon-khmer, en

a los historiadores, a los etnógrafos; son propuestas de objetos de investigación más que la resolución de un problema y una respuesta definitiva. Por el momento, nos basta con tener la convicción de que, siguiendo esta dirección, se encontrarán numerosos hechos.

Pero, si esto es así, es porque en esta forma de tratar un problema hay un principio heurístico que nos gustaría destacar. Los hechos que hemos estudiado son todos, que se nos permita la expresión, hechos sociales *totales* o, si se quiere –pero esta palabra nos gusta menos– generales: es decir, que ponen en movimiento en ciertos casos a toda la sociedad y sus instituciones (potlatch, clanes enfrentados, tribus que se visitan, etcétera) y, en otros casos, sólo a una gran cantidad de instituciones, en particular cuando esos intercambios y contratos involucran más bien a individuos.

Todos esos fenómenos son a la vez jurídicos, económicos, religiosos e incluso estéticos, morfológicos, etcétera. Son jurídicos, de derecho privado y público, de moralidad organizada y difusa, estrictamente obligatorios o tan sólo alabados y condenados, políticos y domésticos al mismo tiempo, implican tanto a las clases sociales como a los clanes y a las familias. Son religiosos: de pura religión, de magia, de animismo y de mentalidad religiosa difusa. Son económicos: pues la idea del valor, de lo útil, del interés, del lujo, de la riqueza, de la adquisición, de la acumulación y, por otro lado, la del consumo, incluso la del gasto puro, puramente suntuario, están allí presentes en todas partes,

---

Assam y entre los tibeto-birmanos, también hay instituciones de este tipo. Por último, los bereberes desarrollaron notables usos de la *thaoussa* (cf. Westermarck, 1914. Cf. índice, s. v. "Present"). Doutté y Maunier, más competentes que nosotros, se han reservado el estudio de ese hecho. El antiguo derecho semítico y la costumbre beduina también proporcionarán valiosos documentos.

aunque se las comprenda de una manera distinta de como hoy las comprendemos. Por otro lado, esas instituciones tienen un lado estético importante del que hemos hecho abstracción de manera intencional en este estudio: pero las danzas que se ejecutan de manera sucesiva, los cantos y las exhibiciones de todo tipo, las representaciones dramáticas que se realizan de un campo a otro y de un socio a otro; los objetos de todo tipo que se fabrican, se usan, se ornan, se pulen, se recogen y se transmiten con amor, todo lo que se recibe con alegría y se presenta con éxito, los propios festines en los que todos participan: todo, alimentos, objetos y servicios, incluso el "respeto", como dicen los tlingit, todo es causa de emoción estética y no sólo de emociones de orden moral o de interés.[39] Esto no sólo es cierto para la Melanesia, sino también, y más en particular, para el sistema conformado por el potlatch del noroeste de América del Norte, y es aun más cierto para la fiesta-mercado del mundo indoeuropeo.[40] En definitiva, se trata claramente de fenómenos morfológicos. Todo sucede durante asambleas, ferias y mercados, o al menos durante fiestas que cumplen esa función. Todas ellas suponen congregaciones cuya permanencia puede exceder una temporada de concentración social, como los potlatch de invierno de los kwakiutl, o semanas, como las expediciones marítimas de los melanesios. Por otro lado, es necesario que haya rutas, o al menos huellas,

39 Véase el "ritual de Belleza" en el kula de las Trobriand (Malinowski, 1922: 334 y ss., 336 [trad. esp. cit.: vol. II, p. 330]: "Nuestro asociado nos mira, ve que nuestras caras son hermosas; nos arroja el *vaygu'a*". Véase Thurnwald (1912: vol. III, p. 39) sobre el uso de la plata como ornamento; véase la expresión *Prachtbaum* (*ibid.*: 144, v. 6, v. 13; 156, v. 12); para designar a un hombre o a una mujer adornados con monedas. Por otra parte, el jefe es designado como el "árbol" (*ibid.*: vol. I, 298, v. 3). Por otra parte, el hombre adornado exhala un perfume (*ibid.*: vol. I, 192, v. 7; v. 13, 14).

40 Mercados para las novias; noción de fiesta, *feria*.

mares o lagos por donde las personas puedan trasladarse en paz. Hacen falta alianzas tribales e intertribales o internacionales, el *commercium* y el *connubium*.[41]

Por lo tanto, son más que temas, más que elementos de instituciones, más que instituciones complejas, incluso más que sistemas de instituciones divididas, por ejemplo, en religión, derecho, economía, etcétera. Son un "todo", son sistemas sociales enteros cuyo funcionamiento hemos intentado describir. Hemos visto sociedades en estado dinámico o fisiológico. No las hemos estudiado como si estuviesen petrificadas, en un estado estático o más bien cadavérico, y menos aun las hemos descompuesto y disecado en reglas de derecho, en mitos, en valores y en precios. Fue tomando en cuenta todo el conjunto como pudimos percibir lo esencial, el movimiento del todo, el aspecto vivo, el fugaz instante en el que la sociedad y los hombres toman conciencia sentimental de sí mismos y de su situación respecto de los demás. En esta observación concreta de la vida social está el camino para encontrar hechos nuevos que estamos comenzando tan sólo a vislumbrar. En nuestra opinión, nada es más urgente ni más fructífero que ese estudio de los hechos sociales.

Éste tiene una doble ventaja. Primero, una ventaja de generalidad, pues esos hechos de funcionamiento general tienen la posibilidad de ser más universales que las diversas instituciones o los diversos temas de esas instituciones, siempre teñidos más o menos accidentalmente de cierto color local. Pero, sobre todo, tiene una ventaja de realidad. Se consigue así ver los hechos sociales en sí mismos, en lo concreto, tal como son. En las sociedades, más que ideas o reglas, se perciben hombres, grupos

41 Cf. Thurnwald (1912: vol. III, 36).

y sus comportamientos. Se los ve moverse así como en mecánica vemos masas y sistemas, o como en el mar vemos pulpos y anémonas. Percibimos grupos de hombres, fuerzas móviles que flotan en su medio y en sus sentimientos.

Los historiadores sienten y objetan con justa razón que los sociólogos hacen demasiadas abstracciones y separan demasiado los distintos elementos de las sociedades entre sí. Hay que hacer como ellos: observar lo que está dado. Ahora bien, lo dado es Roma, es Atenas, es el francés medio, es el melanesio de tal o cual isla, y no la plegaria o el derecho en sí. Tras haber dividido y abstraído en exceso, los sociólogos deben esforzarse por recomponer el todo. Así, encontrarán datos fecundos. También encontrarán la manera de satisfacer a los psicólogos. Éstos sienten con intensidad su privilegio y los psicopatólogos, sobre todo, tienen la certeza de estudiar lo concreto. Todos ellos estudian, o deberían observar, el comportamiento de seres totales y no divididos en facultades. Hay que imitarlos. El estudio de lo concreto –que es lo completo– es posible y es más cautivante y explicativo en sociología. Hemos observado reacciones completas y complejas de cantidades numéricamente definidas de hombres, de seres completos y complejos. Hemos descrito también lo que éstos son en sus organismos y en sus *psychai*, al mismo tiempo que hemos descrito el comportamiento de esa masa y de las psicosis consecuentes: sentimientos, ideas, voluntades de la multitud o de las sociedades organizadas y de sus subgrupos. También vemos cuerpos y las reacciones de esos cuerpos, de las que ideas y sentimientos son, en general, interpretaciones y, en menor medida, motivos. El principio y el fin de la sociología es estudiar al grupo entero y su comportamiento en su conjunto.

No hemos tenido tiempo –habría implicado extender de manera indebida un tema restringido– de intentar analizar las características morfológicas de todos los hechos que hemos seña-

lado. Sin embargo, tal vez sea útil señalar, al menos a modo de ejemplo del método que quisiéramos seguir, por qué camino iniciaríamos esa investigación.

Todas las sociedades que hemos descrito antes, salvo nuestras sociedades europeas, son sociedades segmentarias. Incluso las sociedades indoeuropeas, la romana anterior a las *Doce Tablas*, las sociedades germánicas ya tardías, hasta la redacción del *Edda*, la sociedad irlandesa hasta la redacción de su principal literatura, se basaban todavía en clanes y, al menos, en grandes familias más o menos indiferenciadas en su interior y más o menos diferenciadas unas de otras en el exterior. Todas esas sociedades están, o estaban, lejos de nuestra unificación y de la unidad que les confiere una historia insuficiente. Por otra parte, aunque dentro de esos grupos los individuos estaban muy marcados, eran menos tristes, menos serios, menos avaros y menos personales que nosotros; al menos en apariencia, eran o son más generosos, más dadivosos que nosotros. Cuando los grupos se hacen visitas, en ocasión de las fiestas tribales, durante las ceremonias de clanes enfrentados y de familias que se alían o se inician entre sí; aun cuando, ya en sociedades más avanzadas –en el momento en que se desarrolló la ley "de hospitalidad"–, la ley de las amistades y de los contratos con los dioses ha venido a garantizar la "paz" de los "mercados" y las ciudades; durante un tiempo bastante considerable y en gran cantidad de sociedades, los hombres se abordaron con un curioso espíritu, con temor y hostilidad exagerados y también con generosidad exagerada, pero que sólo resultan absurdos para nuestra mirada. En todas las sociedades que nos han precedido inmediatamente y que aún nos rodean, e incluso en nuestras costumbres morales populares, no hay término medio: se confía por completo o se desconfía por completo; se deponen las armas y se renuncia a la magia o se da todo: desde una hospitalidad fugaz hasta

hijas y bienes. Ha sido en estados de este tipo donde los hombres han renunciado a sus reservas y han podido comprometerse a dar y a devolver.

Es que no tenían elección. Dos grupos de hombres que se encuentran no pueden más que: o bien separarse –y, si muestran una desconfianza o se lanzan un desafío, luchar– o bien negociar. Hasta en derechos muy cercanos a los nuestros, hasta en economías no muy alejadas de la nuestra, las personas con las que se "trata" siempre son extranjeros, hasta cuando son aliados. Las personas de Kiriwina, en las islas Trobriand, le dijeron a Malinowski:[42] "El hombre de Dobu no es tan bueno como nosotros. Es fiero, ¡es un comedor de hombres! Cuando vamos a Dobu, le tenemos miedo, podría matarnos. Pero ¡ved! Escupo la raíz de jenjibre y sus mentes cambian. Dejan sus lanzas, nos reciben bien". Nada traduce mejor esa oscilación entre fiesta y guerra.

Thurnwald, uno de los mejores etnógrafos, nos describe, respecto de otra tribu de la Melanesia, en una estadística genealógica,[43] un acontecimiento preciso que muestra igual de bien cómo esa gente pasa, en grupo y de manera repentina, de la fiesta a la batalla. Buleau, un jefe, había invitado a Bobal, otro jefe, y a su gente a un festín, probablemente el primero de una larga serie. Comenzaron a repetir las danzas durante toda una noche. A la mañana, todos estaban excitados por la noche de vigilia, danzas y cantos. Por una simple observación de Buleau, uno de los hombres de Bobal lo mató. Y el grupo masacró, saqueó y secuestró a las mujeres de la aldea. "Buleau y Bobal eran más bien amigos y sólo rivales", le dijeron a Thurnwald. Todos hemos observado hechos de ese tipo, incluso a nuestro alrededor.

42 Malinowski (1922: 246 [trad. esp. cit.: vol. II, 339]).
43 Thurnwald (1912: vol. III, tabla 85, n. 2).

Es oponiendo la razón al sentimiento, planteando la voluntad de paz contra las bruscas locuras de este tipo como los pueblos logran reemplazar la guerra, el aislamiento y el estancamiento, por la alianza, el don y el comercio.

Esto es, pues, a lo que se llegaría al fin de esas investigaciones. Las sociedades han progresado en la medida en que ellas mismas, sus subgrupos y, por último, sus individuos, han sabido estabilizar sus relaciones, dar, recibir y, por último, devolver. Para comerciar, primero hizo falta saber deponer las lanzas. Entonces se ha podido intercambiar bienes y personas, no sólo entre clanes, sino también entre tribus, naciones y –sobre todo– entre individuos. Sólo después de eso las personas han aprendido a crearse intereses, a satisfacerlos mutuamente y, por último, a defenderlos sin tener que recurrir a las armas. Así es como el clan, la tribu y los pueblos han aprendido –y eso deben aprender a hacer mañana, en nuestro mundo llamado civilizado, las clases, las naciones y también los individuos– a oponerse sin masacrarse y a darse sin sacrificarse los unos a los otros. Éste es uno de los permanentes secretos de su sabiduría y su solidaridad.

No hay otra moral, ni otra economía, ni otras prácticas sociales que éstas. Los bretones cuentan en las *Crónicas de Arturo*[44] cómo el rey Arturo, con la ayuda de un carpintero de Cornouailles, inventó la maravilla de su corte: la milagrosa "Mesa Redonda" alrededor de la cual los caballeros ya no se batieron. Antes, "por sórdida envidia", duelos y asesinatos ensangrentaban los más bellos festines en escaramuzas estúpidas. El carpintero dijo a Arturo: "Te construiré una mesa muy hermosa, donde podrán sentarse más de mil seiscientas personas y girar alrededor,

44 *Layamon's Brut*, versos 22736 y ss.; *Brut*, versos 9994 y ss.

y de la que nadie quedará excluido… Ningún caballero podrá librar combate, pues allí el más importante estará a la misma altura que el menos importante". Ya no hubo más "a la cabecera" y, por ende, no hubo más disputas. En todos los lugares adonde Arturo transportó su Mesa, su noble compañía permaneció alegre e invencible. Así es como aún hoy en día se construyen las naciones, fuertes y ricas, felices y buenas. Los pueblos, las clases, las familias, los individuos podrán enriquecerse, pero sólo serán felices cuando sepan sentarse, como caballeros, alrededor de la riqueza común. Es inútil ir a averiguar muy lejos cuál es el bien y la felicidad. Está aquí, en la paz impuesta, en el trabajo acompasado, a veces solitario, a veces grupal, en la riqueza acumulada y luego redistribuida en el mutuo respeto y en la generosidad recíproca que la educación enseña.

Vemos, pues, cómo en algunos casos se puede estudiar el comportamiento humano total, la vida social entera, y también vemos cómo ese estudio concreto puede llevar no sólo a una ciencia de las costumbres, a una ciencia social parcial, sino también a conclusiones de moral o, más bien –para retomar la palabra antigua– de "civilidad", de "civismo", como se dice ahora. En efecto, los estudios de este tipo permiten vislumbrar, medir y sopesar los diversos móviles estéticos, morales, religiosos y económicos, los diversos factores materiales y demográficos cuyo conjunto funda la sociedad y constituye la vida en común y cuya dirección consciente es el arte supremo, la *Política* en el sentido socrático de la palabra.

Bibliografía

Adam, L. (1922), "Potlatch. Eine ethnologisch-rechtswissenschaftliche Betrachtung", en *Festschrift Eduard Seler*, ed. de Walter Lehmann, Stuttgart, pp. 27-45.

Amira, K. von (1882-1895), *Nordgermanisches obligationenrecht*, Leipzig, Veit & comp.

Armstrong, W. E. (1924), "Rossel Island money: A unique monetary system", *The Economic Journal*, vol. 34, Nº 135.

Barbeau, M. (1911), "Du Potlatch en Colombie Britannique", *Bulletin de la Société de géographie du Québec*, vol. v.

Best, E. (1899), "Notes on Maori mythology", *The Journal of the Polynesian Society*, vol. viii.

— (1900), "Spiritual concepts of the Maori", *The Journal of the Polynesian Society*, vol. ix, Nº 36.

— (1901), "Spiritual concepts of the Maori", parte ii, *The Journal of the Polynesian Society*, vol. ix, Nº 37.

— (1902), "Maori nomenclature. Notes on the consanguineous, affinitative, personal, tribal, topographical, floral and ornithological nomenclature of the Maori race of New Zealand", *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 32, enero-junio, pp. 182-201.

— (1909), "Maori forest lore: Being some account of native forest lore and woodcraft, as also of many myths, rites, customs, and superstitions connected with the flora and fauna of the Tuhoe or Ure-wera district", parte iii, *Transactions and Proceedings of the Royal Society of New Zealand*, vol. 42.

Boas, F. (1889), *5th Report of the Committee for Investigating and Publishing Reports of the Physical Character, Languages, and Industrial and Social Conditions of the North-Western Tribes of the Dominion of Canada, from the Report of the Meeting of the British Association for the Advancement of Science*, Londres, British Association for the Advancement of the Science.

— (1891), *Seventh report on the North-Western tribes of Canada*, Londres, British Association for the Advancement of the Science.

— (1894), "The Indian Tribes of the Lower Fraser River, 4th Report on North-western Tribes of Canada", *9th. British Assoc. for the Advancement of Science.*
— (1895a), *The social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians*, Washington, Government Printing Office.
— (1895b), *Indianische Sagen von der Nord-Pacifische küste Amerikas*, Berlín, A. Asher & Co.
— (1896), *Twelfth and final report on the north-western tribes of Canada from the Report of the Meeting of the British Association for the Advancement of Science*, Londres, British Association for the Advancement of the Science.
— (1898), "The mythology of the Bella Coola Indians", *Publications of the Jesup North Pacific Expedition*, Nueva York, American Museum of Natural History, 1898-1903, y Leiden/Nueva York , E. J. Brill/G. E. Stechert, 1905-1930, vol. 1, parte 2.
— (1909), "The Kwakiutl of Vancouver Island", *Publications of the Jesup North Pacific Expedition*, Nueva York, American Museum of Natural History, 1898-1903, y Leiden/Nueva York , E. J. Brill/G. E. Stechert, 1905-1930, vol. 5, parte 2.
— (1910), "Kwakiutl tales", *Contributions to Anthropology*, vol. II, Columbia University.
— (1911), "Handbook of American Indian languages", Smithsonian Institution. *Bureau of American Ethnology*, *Bulletin 40*, parte I, Washington, Government Printing Office.
— (1916), *Tsimshian mythology*, 31st Annual Report, 1909-1910 of the Bureau of Ethnology, Washington, Government Printing Office.
Boas, F. y G. Hunt (1905), "Kwakiutl texts", *Publications of the Jesup North Pacific Expedition*, Nueva York, American Museum of Natural History, 1898-1903, y Leiden/Nueva York , E. J. Brill/G. E. Stechert, 1905-1930, vol. III.
— (1906), "Kwakiutl texts, second series", *Publications of the Jesup North Pacific Expedition*, Nueva York, American Museum of Natural History, 1898-1903, y Leiden/Nueva York , E. J. Brill/G. E. Stechert, 1905-1930, vol. X, parte 1.
— (1921), *Ethnology of the Kwakiutl*, Thirty-fifth Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1913-1914, 2 vols., Washington, DC., Government Printing Office.
Bogoras, W. (1904-1909), "The Chukchee", *Publications of the Jesup North Pacific Expedition*, Nueva York, American Museum of Natural History, 1898-1903, y Leiden/Nueva York , E. J. Brill/G. E. Stechert, 1905-1930, vol. VII.
— (1910), "Chukchee mythology", *Publications of the Jesup North Pacific Expedition*, Nueva York, American Museum of Natural History, 1898-1903, y Leiden/Nueva York , E. J. Brill/G. E. Stechert, 1905-1930, vol. VIII, parte 1.
Brewster, A. B. (1922), *The Hill tribes of Fiji*, Londres, Seeley, Service and Co.
Brissaud, J. (1898-1904), *Manuel d'histoire du droit français*, París, A. Fontemoing.
Brun, W. von (1912), *Die Wirtschaftsorganisation der Maori auf Neuseeland*, Leipzig, Beitrage zur Kultur- und Universalgeschichte, vol. 18.

Bücher, C. (1893), *Die Entstehung der Volkswirtschaft, sechs Vorträge,* Tubinga, H, Laupp.
Burckhard, H. (1899), *Zum Begriff der Schenkung*, Erlangen, Palm.
Cassel, G. (1923), *The theory of social economy*, Londres, T. F. Unwin.
Chapman, J. W. (1907), "Notes on the Tinneh Tribe of Anvik, Alaska", Congrès International des Américanistes, 15e session, Québec, vol. 2.
Codrington, R. H. (1885), *The Melanesian languages*, Oxford, Clarendon Press.
Colenso, W. (1868), "On the Maori races of New Zeland", *Transactions of New Zealand Institute*, vol. 1.
Cowley, A. E. (1923), *Aramaic papyri of the fifth century B.C.*, Oxford, Clarendon Press.
Crawley, A. E. (1902), *The mystic rose: A study of primitive marriage*, Londres, Macmillan.
Croisilles, N. (1901), "Short traditions of the South Island of New Zealand", *The Journal of the Polynesian Society*, vol. x, Nº 2, pp. 72-77.
Cuq, E. (1891), *Les institutions juridiques des Romains*, París, Plon.
— (1910), "Études sur les contrats de l'époque de la 1re dynastie babylonienne", *Nouvelle Revue Historique de Droit.*
Davis, C. O. (1855), *Maori Mementos* (translator and interpreter to the general government), Auckland, Williamson and Wilson.
Davy, G. (1909-1912), "Schuldt und Haftung in Miteren deustchen Recht (Gierke, O.)", *L'Année Sociologique*, vol. xii.
— (1922), *La foi jurée: Étude sociologique du problème du contrat. La formation du lien contractuel*, París, Alcan.
— (1924), *Éléments de sociologie*, París, Delagrave, vol. i.
Durkheim, É. (1900-1901), "Sur le totemisme", *L'Année Sociologique*, vol. v.
— (1912), *Formes élémentaires de la vie religieuse*, París, Mercure de France.
Ella, reverendo Samuel (1899), "Polynesian native clothing", *The Journal of the Polynesian Society*, vol. viii.
Emmons, G. T. (1907), *The Chilkat blanket*, Memoirs of the American Museum of Natural History, Nueva York, vol. iii.
Ernout, A. (1911), "Skr *çrad-dhá*, lat. *credo*, irl. *cretim*", *Mélanges d'Indianisme offerts par ses éléves a M. Sylvain Lévi*, París, E. Leroux.
Fletcher, A. y F. La Flesche (1905-1906), *The Omaha tribe*, *Annual Report of the Bureau of American Anthropology*, vol. xxvii.
Frazer, J. G. (1911 [1890]), *The golden bough, a study in magic and religion*, 3ª ed., 12 vols., Londres, Macmillan.
Gernet, L. (1917), "Hypothèses sur le contrat primitif en Grèce", *Revue des études grecques*, Nº 30.
Gill, W. W. (1876), *Myths and songs from the South Pacific*, prefacio de Max Müller, Londres, H. S. King & Co.

Girard, P. F. (1890), *Textes de droit romain*, París, A. Rousseau.
— (1924), *Manuel élémentaire de droit romain*, 7ª ed., París, A. Rousseau, vol. 1.
Grandidier, A. y G. Grandidier (1914), *Les habitants de Madagascar: leur aspect physique, leurs caractères intellectuels et moraux. La vie sociale à Madagascar: la famille malgache*, tomo 2 de *Ethnographie de Madagascar*, en *Histoire physique, naturelle et politique de Madasgascar*, vol. IV, París, Imprimerie nationale.
Grey, G. (1853), "Konga moteata", en *Mythology and traditions of the New Zealanders*, Wellington, Robert Stokes.
— (1922a), "Maori proverbs". A few of the Maori wise sayings from lake Taupo, Collected by rev. H. J. Fletcher, *The Journal of the Polynesian Society*, vol. XXXI, Nº 121.
— (1922b), *Polynesian mythology and ancient traditional history of the New Zealanders, as furnished by their priests and chiefs*, Londres, G. Routledge.
Grierson, P. J. H. (1903), *The silent trade: A contribution to the early history of human intercourse*, Edimburgo, W. Green, vol. 1.
Grimm, J. (1865), "Über Schenken und Geben", en *Kleinere Schriften*, Berlín, Dümmlers, vol. II.
Hall, C. F. (1864), *Life with the Esquimaux: The narrative of captain Charles Francis Hall, of the whaling barque "George Henry" from the 29th May 1860 to the 13th September 1862*, 2 vols., Londres, S. Low.
Hardeland, A. (1859), *Dajacksch-deutsches Wörterbuch, bearbeitet und herausgegeben im Auftrage... der niederländischen Bibelgesellschaft*, Amsterdam, F. Müller.
Hawkes, E. W. (1913), *The "Inviting-in" feast of the Alaskan Eskimo*, *Anthropological Series*, Nº 3, Ottawa, Government Printing Bureau.
— (1916), *The Labrador Eskimo*, *Anthropological Series*, Nº 14, Geological Survey, Departament of Mines, Ottawa, Government Printing Bureau.
Heusler, A. (1885-1886), *Institutionen des deutschen Privatrechts*, Leipzig, Duncker und Humblot.
Hoang, P. (1897), "Notions techniques sur la propriété en Chine", *Variétés Sinologuiques*, Nº 11.
Hodge, F. W. (1907-1910), *Handbook of American Indians North of México*, 2 vols., Washington, Government Printing Office.
Holmes, J. H. (1924), *In primitive New Guinea*, Londres, Seeley, Service and Co.
Horne, G. y G. Aiston (1924), *Savage life in Central Australia*, Londres, MacMillan and Co.
Hubert, H (1925), "Sur un texte de Posidonius. Le suicide, contre-prestation suprême", *Revue Celtique*, Nº 42.
Hubert, H. y M. Mauss (1899), "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", *L'Année Sociologique*, vol. II [en M. Mauss, *Œuvres* I, París, Minuit, 1968].

— (1909), *Mélanges d'histoire des religions: de quelques résultats de la sociologie religieuse, le sacrifice, l'origine des pouvoirs magiques, la représentation du temps*, Collection Bibliothèque de philosophie contemporaine, París, F. Alcan.
Huvelin, P. L. (1902-1903), "Ueber die Objekte und die Kraft der Schuldverhältisse (Bekker)"; "Nachttrag zur Lehre vom Nexum (Bekker)" ; "Das Nexum (Lenel)", *L'Année Sociologique*, vol. VII.
— (1903), "La notion de l'injuria dans le très ancien droit romain", *Mélanges Ch. Appleton. Études d'histoire du droit dédiées à M. Charles Appleton à l'occasion de son XXV anniversaire de professorat*, Lyon, Rey Imprimeur-Éditeur/París, Librairie A. Rousseau.
— (1904-1905), "Kritische Bemerkungen zum Nexum (Kuhler, R.)"; "Nexum (Huvelin, P.)"; "Le nexum, contrat de prêt du très ancien droit romain (Senn, F.)", *L'Année Sociologique*, vol. IX.
— (1906a), "Magie et droit individuel", *L'Année Sociologique*, vol. X.
— (1906b), "Stipulatio, stips et sacramentum", *Scritti giuridici in onore di Carlo Fadda*, Nápoles, Ed. Luigi Pierro.
— (1906-1909), "Das Nexum und sein Verhaeltnis zum Mancipium (Kretschmar, P.)", *L'Année Sociologique*, vol. XI.
— (1909-1912a), "Zum Streit um das Nexum (Eisele, F.)", *L'Année Sociologique*, vol. XII.
— (1909-1912b) "Études sur les contrats de l'époque de la 1re dynastie babylonienne (Cuq)", *L'Année Sociologique*, vol. XII.
— (1912), "Études sur le furtum dans le très ancien droit romain", *Mélanges P. F. Girard: études de droit romain dédiées à P. F. Girard*, París, A. Rousseau.
— (1915), *Études sur le "furtum" dans le très ancien droit romain*, vol. I: *Les sources*, Lyon, Rey.
— (1919), "Nexum", *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, París, Librairie Hachette.
James, W. (1901), *The principles of psychology*, 2 vols., Londres, Macmillan.
Jenness, D. (1922), *The life of the Copper Eskimos, Report of the Canadian Arctic Expedition*, 1913-1918, vol. XII, Ottawa, F. A. Ackland.
Jochelson, W. (1908), "The Koryak", *Publications of the Jesup North Pacific Expedition*, Nueva York, American Museum of Natural History, 1898-1903, y Leiden/Nueva York , E. J. Brill/G. E. Stechert, 1905-1930, vol. VI.
Kohler, K. (1901-1906), en *The Jewish encyclopedia: A descriptive record of the history, religion, literature, and customs of the Jewish people from the earliest times to the present day*, ed. por Isidore Singer, Nueva York, Funk and Wagnalls.
Koppers, W. P. (1915-1916), "Die ethnologische Wirtschaftsforschung: eine historisch-kritische Studie", *Anthropos*, vol. X-XI.
Kovalevskii, M. M. (1893), *Coutume contemporaine et loi ancienne: droit coutumier ossétien, éclairé par l'histoire comparée*, París, L. Larose.

Krämer, A. F. (1902), *Die Samoa-Inseln, Entwurf einer Monographie mit besonderer Berücksichtigung Deutsch-Samoas*, 2 vols., Stuttgart, E. Nägele [reimpresión en 1999: *The Samoa Islands: An outline of a monograph with particular consideration of German Samoa*, vol. 1: *Constitution, pedigrees and traditions*, Honolulu, University Of Hawaii Press].

Krause, A. (1885), *Die Tlinkit-Indianer: Ergebnisse einer Reise nach der Nordwestküste von Amerika und der Beringstrasse*, ausgeführt im Auftrage der Bremer Geographischen Gesellschaft in den Jahren 1880-1881, Jena, H. Costenoble [reimpresión en 1956: *The Tlingit Indians [Die Tlinkit-Indianer], results of a trip to the Northwest Coast of America and the Bering Straits*, Seattle, University of Washington Press].

Kruyt, A. C. (1923a), *Koopen in Midden Celebes*, Medeheelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde¸ Deel 56, serie B, Amsterdam.

— (1923b), “De Toradja’s van de Sa’dam- Masoepoe- en Mamasa-Riveriere”, *Tidjdschrift vor Indische Taal-. Land- en Volkenkunde*, Nº 63, Batavia.

Lambert, Le Pére (1900), *Moeurs et superstitions des Néo-Calédoniens*, Nouméa [reimpresión en 1976, Publications de la Société d’études historiques de la Nouvelle-Calédonie 14, Nouméa, Société d’études historiques de la Nouvelle-Calédonie (reproductions de l’éd. De Nouméa, 1900].

— (1903), “L’histoire traditionnelle des XII Tables et les critères d’inauthenticité des traditions en usage dans l’école de Mommsen”, *Mélanges Ch. Appleton. Études d’histoire du droit dédiées à M. Charles Appleton à l’occasion de son xxv anniversaire de professorat*, Lyon, Rey Imprimeur-Éditeur/París, Librairie A. Rousseau.

Leenhardt, M. (1922a), “La monnaie néo-calédonienne”, *Revue d’ethnographie et des traditions populaires*, N° 12.

— (1922b), “La fête du Pilou en Nouvelle-Calédonie”, *L’Anthropologie*, vol. 32.

Lenoir, R. (1924a), “L’institution du Potlatch”, *Revue Philosophique*, Nº 47.

— (1924b), “Les expéditions maritimes, institution sociale en Mélanésie occidentale”, *L’Anthropologie*, vol. 34.

Lesson, P. A. (1884), *Les Polynésiens: leur origine, leurs migrations, leur langage*, París, E. Leroux.

Malinowski, B. (1916), “Baloma, the Spirits of the dead in the Trobriand Islands”, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 46, pp. 353-430.

— (1920), “Kula: The circulating exchange of valuables in the Archipelagoes of Eastern New Guinea”, *Man*, vol. 20.

— (1921), “Primitive economics of the Trobriand Islanders”, *Economic Journal*, vol. 31.

— (1922), *Argonauts of the Western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, con prefacio de Sir

James George Frazer, Londres, G. Routledge & Sons, Ltd.; NuevaYork, E. P. Dutton & Co.
— (1923), "Primitive currency", *Economic Journal.*
Mauss, M. (1902-1903), "Maori Nomenclature (Eldton Best)", *L'Année Sociologique*, vol. VII.
— (1904-1905), "Essai sur les variations saisonnières de sociétés Eskimos. Étude de morphologique sociale in sociologie et anthropologie", *L'Année Sociologique*, vol. IX. [en *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, 1966].
— (1906-1909), "Parkinson, R. Dreising Jahre in der Südse", *L'Année Sociologique*, vol. XI [en *Œuvres* I, París, Minuit, 1968].
— (1909-1912), "Die Stellung der Pigmoen Voelker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen (Schmidt)" [en *Œuvres* I, París, Minuit, 1968].
— (1910), "Mysterium und Mimus in Ring Veda (L. von Schroeder)", *L'Année Sociologique*, vol. XI [en *Œuvres* II, París, Minuit, 1974].
— (1913), "The Mafulu, a Mountain People of British New Guinea (W. Wiliamson)", *L'Année Sociologique*, vol. XII [en *Œuvres* III, París, Minuit, 1969].
— (1914), "Les origines de la notion de monnaie", *Anthopologie*, revista del Institut Français d'Anthropologie, III, Nº 1 [en *Œuvres* II, París, Minuit, 1974].
— (1920), "L'extension du potlatch en Mélanesie", *L'Anthopologie*, vol. 30 [en *Œuvres* III, París, Minuit, 1969].
— (1921a), "Une forme ancienne de contrat chez les Thraces", *Revue des Études grecques*, vol. 34 [en *Œuvres* III, París, Minuit, 1969].
— (1921b), "L'expression obligatoire des sentiments", *Journal de Psychologie*, vol. 18 [en *Œuvres* III, París, Minuit, 1969].
— (1924), "Gift, gift", *Mélanges offerts à Charles Andler par ses amis et ses élèves*, Istra, Estrasburgo [en *Œuvres* III, París, Minuit, 1969].
— (1925), "The Winnebago Tribe (Radin, P.)", *L'Année Sociologique*, Nouvelle Série, vol. I [en *Œuvres* III, París, Minuit, 1969].
Mayne, R. C. (1862), *Four years in British Columbia and Vancouver Island: an account of their forests, rivers, coasts*, Londres, John Murray.
Meillet, A. y M. Cohen (1924), *Les langues du monde*, Collection Linguistique 16, Société de linguistique de Paris, París, E. Champion.
Meyer, E. (1898), *Deutsche Volkskunde*, Estrasburgo, K. J. Trübner.
Meyer, R. (1898), "Zur Geschichte des Schenkens", *Zeitschrift für Kulturgeschichte*, vol. 5.
Mommsen, Th. (1899), *Römisches Strafrecht*, Collection Systematisches Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft 14, Leipzig, Duncker.
Moret, A. y G. Davy (1923), *Des clans aux empires: l'organisation sociale chez les primitifs et dans l'Orient ancien,* París, La Renaissance du Livre.
Moszkowski, M. von (1911), *Vom Wirtschaftsleben der primitiven Völker: unter besonderer Berüchsichtigung der Papua von Neuguinea und der Sakai von*

Sumatra: Vortrag gehalten am 10. Juli 1911 im Institut für Seeverkehr und Weltwirtschaft zu Kiel, Collection Probleme der Weltwirtschaft 5, Jena, G. Fischer.

Nelson, W. E. (1900), *Eskimo about Bering Strait*, Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Washington, Government Printing Office.

Neubecker, F. K. (1909), *Die Mitgift in rechtsvergleichender Darstellung*, Leipzig, Deichert.

Oldenberg, H. (1821), *Vedic hymns*, II, en *Sacred Books of the East*, Oxford, Claredon Press.

Ossenbruggen, F. D. E. van (1916), "Het primitieve denken zoals dit zich uit voornamelijk in pokkengebruiken op Java en elders", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie*, vol. 71.

Pilsudski, B. (1912), *Materials for the study of the Ainu language and folklore*, Cracovia, Academia Imperial de Ciencias.

Pollock, F. y F. W. Maitland (1898), *The history of English law before the time of Edward I*, 2 vols., Cambridge, The University Press [reimpresión en 1968: *The history of English law before the time of Edward I*, 2 vols., Cambridge, The University Press].

Porter, R. P. (1893), *Report on the population and resources of Alaska at the Eleventh Census: 1890*, Washington, Government Printing Office.

Powers, S. (1877), *Tribes of California*, en *Contributions to North American Ethnology*, vol. III, Geographical and geological survey of the Rocky Mountain region, Washington, Government Printing Office.

Radcliffe-Brown, A. R. (1922), *The Andaman islanders. A study in social anthropology*, Cambridge, The University Press.

Radin, P. (1923), *The Winnebago tribe*, Thirty-seventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1915-1916, Washington, Government Printing Office [reimpresión en 1990: *The Winnebago tribe*, Lincoln, University of Nebraska Press].

Rivers, W. H. R. (1914), *The history of Melanesian society* (Percy Sladen Trust Expedition to Melanesia), 2 vols., Cambridge, The Cambridge University Press.

Rivet, P. (1922), "L'orfèvrerie précolombienne des Antilles, des Guyanes et du Venezuela dans ses rapports avec l'orfèvrerie et la métallurgie des autres régions américaines", en *Journal de la Société des Américanistes de París*, Nouvelle Série, vol. XV, pp. 183-213.

Roth, W. E. (1902), "The games, sports and amusements of the North Queensland aboriginals", *North Queensland Ethnography Bulletin*, Nº 4, Brisbane.

Sapir, E. (1915), "The Na-dene languages: A preliminary report", *American Anthropologist*, vol. 17, Nº 3.

Sauvageot, A. (1924), "Eskimo et Ouralien", *Journal de la Société des américanistes*, vol. 16, pp. 279-316.

Schmidt, W. (1910), *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Stuttgart, Strecker und Schröder.

Schrader, O. (1917), *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde Grundzüge einer Kultur- und Völkergeschichte Alteuropas*, Berlín, W. de Gruyter.

Seligmann, C. G. (1910), *The Melanesians of British New Guinea*, Cambridge, The University Press.

Smith, S. Percy (1899), "Wars of the Northern against the Southern Tribes of New Zealand", *The Journal of the Polynesian Society*, vol. VIII, Nº 31.

— (1906), "Translation of the above", *The Journal of the Polynesian Society*, vol. XV, Nº 58.

Smith, W. Robertson (1889), *Lectures on the religion of the Semites. Fundamental Institutions. First Series*, Londres, Adam & Charles Black [2ª ed.: 1894, Londres, J. S. Black; reimpresión en 1956: Nueva York, Meridian Library].

Somlo, F. (1909), *Der Güterverkehr in der Urgesellschaft*, Bruselas, Misch &Thron.

Spencer, Baldwin (1914), *Native tribes of the Northern territory of Australia*, Londres, MacMilland and Co.

Spencer, B. y F. J. Gillen (1899), *The Northern tribes of Central Australia*, Londres, Macmillan [reimpresión en 1997: Londres, Routledge/Thoemmes Press].

Spencer, St. John (1862), *Life in the forests of the Far East*, Londres, Smith & Elder.

Stair, J. B. (1897), *Old Samoa, or Flotsam and jetsam from the Pacific Ocean*, con una introducción del obispo de Ballarat (Samuel Thornton), Londres, The Religious Tract Society.

Steinmetz, S. R. (1894), *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe, nebst einer psychologischen Abhandlung über Grausamkeit und Rachsucht*, 2 vols., Leiden, S. D. Van Doesburfh.

Swan, J. G. (1870), *The Indians of cape Flattery at the entrance to the strait of Fuca, Washington territory*, Smithsonian Contributions to Knowledge, vol. XVI, Washington, The Smithsonian Institution.

Swanton, J. R. (1905a), *Haida texts and myths: Skidegate dialect*, en *Bureau of American Ethnology Bulletin*, vol. 29, Washington, Government Printing Office.

— (1905b), "Tlingit Indians", *Annual Report of the Bureau of American Ethnologique*, vol. XXVI.

— (1905c), "Contributions to the ethnology of the Haida", *Publications of the Jesup North Pacific Expedition*, Nueva York, American Museum of Natural History, 1898-1903, y Leiden/Nueva York , E. J. Brill/G. E. Stechert, 1905-1930, vol. 5, parte 1.

— (1908), "Haida texts, Masset dialect", *Publications of the Jesup North Pacific Expedition*, Nueva York, American Museum of Natural History, 1898-1903, y Leiden/Nueva York , E. J. Brill/G. E. Stechert, 1905-1930, vol. 10, parte 2.

— (1909), *Tlingit myths and texts*, en *Bureau of American Ethnology Bulletin*, vol. 39, Washington, Government Printing Office.

Taylor, R. (1855), *Te Ika a Maui, or New Zealand and its inhabitants*, Londres, Wertheim and Macintosh.

Thévenin, M. (1980), "Contributions à l'histoire du droit germanique", *Nouvelle Revue Historique du Droit*, IV.

Thurnwald, R. (1912), *Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel*, Berlín, D. Reimer.

Tremearne, A. J. N. (1913), *Hausa superstitions and customs: An introduction to the folk-lore and the folk*, Londres, J. Bale, sons & Danielsson Ltd.

— (1914), *The ban of the Bori: Demons and demon-dancing in West and North Africa*, Londres, Heath, Cranton & Ouseley Ltd.

Tregear, E. (1891), *The Maori-Polynesian comparative dictionary*, Wellington, NZ, Lyon and Blair [reimpresión en 1969: *The Maori-Polynesian comparative dictionary*, Oosterhout, Anthropological Publications].

— (1904), *The Maori race*, Wanganui, A. D. Willis [reimpresión en 1995: *The Maori race*, 2 vols., Ann Arbor, MI, University Microfilms].

Turner, G. (1884a), *Nineteen years in Polynesia: Missionary life, travels, and researches in the islands of the Pacific*, Papakua, NZ, R. McMilan.

— (1884b), *Samoa: A hundred years ago and long before. Together with notes on the cults and customs of twenty three other islands in the Pacific*, Londres, Macmillan.

Taylor, R. (1855), *Te Ika a Maui, or, New Zealand and its inhabitants*, Londres, Wertheim and Macintosh.

Tylor, E. B. (1896), "On American lot-games, as evidence of Asiatic intercourse before the time of Columbus", *Internationales Archiv für Ethnographie, suplemento del vol. IX*.

Vinogradoff, P. (1920-1922), *Outlines of historical jurisprudence*, 2. vols., Londres, Oxford University Press.

Violette, L. (1879), *Dictionnaire samoa-français-anglais et français-samoa-anglais, précédé d'une grammaire de la langue samoa*, París, Maisonneuve.

Walde, A. (1910), *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, 2ª ed., Collection Indogermanische Bibliotek, Abteilung 1, Sammlung indogermanischer Lehr- und Handbücher, Heidelberg, C. Winter.

Westermarck, E. (1894) [1891], *The history of human marriage*, 2ª ed., nota introductoria de Alfred R. Wallace, Londres, Macmillan.

— (1906-1908), *The origin and development of the moral ideas*, 2 vols., Londres, Macmillan; Nueva York, The Macmillan and Co.

— (1907), "L-Âr or the trasference of conditional curses in Marroco", *Anthropological essays presented to Edward Burnett Tylor in honour of his 75th birthday, Oct. 2, 1907*, Oxford, Clarendon Press.

— (1914), *Marriage ceremonies in Moroco*, Londres, Macmillan.

Williams, Th. (1858), *The islands and their inhabitants*, vol I de Th. Williams y J. Calvert, *Fiji and the Fijians*, 2 vols., Londres, A. Heylin.

Wissowa, G. (1904), *Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions und Stadtgeschichte: Ergänzungsband zu des Verfassers "Religion und Kultus der Römer"*, Munich, C. H . Beck.

Yate, W. (1835), *An account of New Zealand; and of the formation and progress of the Church Missionary Society's Mission in the Northern Island*, Londres, R. B. Seeley and Burnside.

Zimmer, Heinrich (1879), *Altindisches Leben. Die Cultur der vedischen Arier nach den Samhitā dargestellt*, Berlín, Weidmann.

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales



Este libro se terminó de imprimir
en noviembre de 2009 en Altuna Impresores S.R.L.,
Doblas 1968, Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

